الكاشف الكبير عن عقائد ابن تيمية
(الجزء الثاني)

تنزيه الرحمن

عن قيام الحوادث بذاته جلَّ وعزَّ
وعن وجوب تسلسل إيجاد الأكوان

تحليل ونقد لكتاب
«مسألة حدوث العالم»
لابن تيمية

تأليف
سعيد فودة

الأصلين للدراسات والنشر

تنزيه الرحمن

عن قيام الحوادث بذاته جلَّ وعزَّ

وعن وجوب تسلسل إيجاد الأكوان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(الطبعة الأولـى)

(١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)

الأصلين للدراسات والنشـر

info@aslein.org

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن النظر في مسائل الأصول واجب على كل عاقل، لا يخرج المكلف عن ربقته بلعل وعسى، بل لا بد من تحرير الكلام، وإن أدى ذلك إلى الاسترسال، ولا بد من التدقيق والكشف وإن استلزم ذلك انبعاث الضيق في النفوس، أو إلى دعوى واتهام بغير ما يسرّ؛ فإن الانفعالات النفسية لا ينبغي أن تؤثر في هذه المقامات العلمية، وقد صرَّح الأعلام بأن الاعتقادات يجب أن تبنى على العلوم والمعارف، وعلى ذلك كله يجب تربية النفوس بحيث تكون انفعالاتها تابعة لما تعلم، لا لما تهوى وتحب بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين.

ونحن نعلم أن كثيراً من الناس، تعلقت نفوسهم بمحبة أسماء شهيرة، وأن انتقاد هؤلاء الأعلام عند الخلق قد يبعث على النفرة، ويحفزها للمضايقات والمناكرات، ومع علمنا بذلك، فإننا نحرص على عدم الابتعاد عن هذا المجال، والانكفاف عن الخوض في هذا السجال؛ لأن الخائضين فيه قليل؛ ولأن الوجدانيات والغموم التي تعلق بالأنفس من عوارض هذه التكليفات الدنيوية، والعاقل لا يطمح إلى التغيير بلا نكير، ولا يتمنى دفع

الأذى عن الخلق وهو غافل عن أن المضايقات والتنكيل قد يحل به من قبل ومن بعد، ولكنه ينبغي أن يستحضر دائماً أن ذلك كله مما كلفه الله تعالى أن يتحمله، وألا يكون باعثه لأفعاله إلا ما يعتقد أن فيه رضا الله تعالى. وندعو الله تعالى أن يتقبل عملنا هذا، وندعو القراء أن يتمعنوا فيه، فما كان صواباً فالحري بهم قبوله، وما كان خطأ فالواجب عليهم نقده وتعديله بالقوانين العلمية والقواعد المرضية: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

العاشر من المحرم ١٤٣٤هـ

٢٤-١١-٢٠١٢م

سعيد فودة

تمهيد

مسألة حدوث العالم مادةً وصورة، شخصاً ونوعاً، من المسائل المهمة، بل هي من أهم مسائل علم التوحيد، ويشارك في الاهتمام بها الفلاسفة المفكرون من شتى الديانات والأفكار، بل إن العلماء التجريبيين قد ولجوا في عمق هذه المسألة وخصوصاً في العصر الحديث، حيث رأينا بعض أعلام الفيزياء المعاصرة الحديثة يتكلمون في نظريات علمية تحاول علاج البحث في هذه المسألة، ورأيناهم يبحثون في نظريات في هذا المجال مثل: نظرية الانفجار العظيم (The big bang theory) وغيرها.

والسر في اهتمام الأعلام من البشر بهذه المسألة، أنها أصل عظيم ينبني عليه كثير من الفروع في العقيدة والآيديولوجيا، والتطبيقات العملية المتفرعة عن ذلك كله. فترى الملحد يقول أحياناً بقدم العالم؛ لأنه ينفي وجود الله، وأحياناً بحدوث العالم بدعوى أن الحادث لا يحتاج إلى محدِث!! وترى المؤمن بوجود الله يحتار إذا طرح عليه القول بقدم العالم، فلا يستطيع التوفيق بين هذا العقد وبين كون الله تعالى خالقاً لكل شيء، وكون الإله فاعلاً مختاراً، فهل فعل المختار قديم؟ وهل يأتلفُ القول بالفاعل المختار مع الفعل القديم الذي لا بداية له؟! ولذلك ترى أكثر المتدينين من مختلف الديانات ينزعون إلى القول بحدوث العالم مادة وصورة ونوعاً، فالله خالق كل شيء لا من شيء، وكان الله ولم يكن شيء غيره، ولا معه، ولا قبله بالطبع، والعالم بكل ما فيه مُبْتَدَعٌ من

هذا الإله العظيم بصورته ومادته، لم يكن، ثم كوَّنه الله تعالى لا من مادة قديمة.

وبين هذه الآراء كلها، نرى بعض الباحثين في هذه المسألة قد تأثروا بأدلة الفلاسفة على وجوب أزلية فعل الله، ولكنهم احتاروا كيف يجمعون القول بأزلية المفعول مع القول بأن الله فاعلٌ مختار، وفعل المختار لا بُدّ أن يكون حادثاً لم يكن ثم كان. وزعم هؤلاء أن دعوى: أن الله كان ولم يكن شيء معه، ثم خلق العالم، تستلزم تعطيل الإله، والقول بتعجيزه، وغير ذلك مـمّا توهموه لوازم هربوا منها ليلجأوا إلى التفريق بين النوع والشخص، أي نوع العالم وشخصه المشاهد المشار إليه الذي نعيش فيه، فقالوا: لا شك أن هذا العالم المشاهد مخلوق مبتدأ، ولكن لا شك أيضاً أن فاعلية الإله قديمة لم تزل، ولا شك أن الإله فاعل مختار لا علة، كما يزعم الفلاسفة، فنتج عندهم من هذه المقدمات: أن الله فاعل مختار ولكن مفعولاته أزلية بنوعها لا بشخص أي واحدٍ منها، فقالوا بالفرق بين النوع والشخص، وجزموا بحدوث الشخص، ولكنهم جزموا أيضاً بقدم النوع!! وقالوا: إن الجمع بين هذين الأمرين، يحقق لنا دَوامَ فاعلية الإله وجوباً؛ لأن هذا كمالٌ للخالق، ويحقق لنا ما قامت الأدلة عليه من لزوم حدوث هذا العالم المشاهد، فنشأ القول بالقدم النوعي للعالم، وحدوث الشخص، أيْ حدوث أفراد العوالم المخلوقة.

وهذا القول هو القول الذي يقول به ابن تيمية صاحب الكتاب الذي سنقوم بتحليله ونقاشه في أهم المسائل المطروحة فيه، وهو كتاب «مسألة حدوث العالم» وقد صدر حديثاً، حيث كان مفقوداً، ثم تم العثور عليه وطبع، وإن لم يكن كاملاً، ولكنه اشتمل على لبّ قول ابن تيمية.

فتعالوا نشرع في تحليل أهم مطالب الكتاب وتفنيد آراء مؤلفه، ملتزمين

ما أمكن بالقواعد العلمية، داعين مـمَّن يخالفنا فيما نقول إلى التأني وإعادة النظر، وألا يندفع وراء عاطفته وهواه، لمجرد الدفاع عمن يجلّه ويخشى مخالفته أو يخشى الإنكار من متبعيه.

استعراض مسائل الكتاب

هذا الكتاب عبارة عن جواب سؤال موجه لابن تيمية عن مسألة حدوث العالم، وبعض ما يتعلق بها، والسائل يريد بصورة خاصة استيضاح الموقف من مذاهب الفلاسفة والقول الصحيح في حدوث العالم وسبق العدم عليه، وسبب صدور الموجودات بعد أن لم تكن، ودليل حدوث العالم. وكان جواب ابن تيمية مشتملاً على خلاصة تصوره لهذه المسائل، ونوضحه بالنقاط الآتية:

١- الإله الحق لا يفعل شيئاً ولا يخلق مخلوقاً بدون قيام أمر حادث في ذات الإله. فلا يتصور ابن تيمية قدرة الإله على إحداث شيء إلا بواسطة حدوث أمر في ذاته، ثم يكون هذا الأمر الحادث في ذات الإله سبباً حادثاً لإحداث العالم أو المخلوق الحادث.

٢- يسلم ابن تيمية أن كون الله تعالى فاعلاً مختاراً، يستلزم عقلاً، عدم قدم المخلوق ومفعولات الإله كل واحد على حِدة، ولكنه يقول: إن هذا لا يستلزم أبداً أن الله كان فيما لم يزل غير فاعل لشيء، ثم إنه صار فاعلاً لشيء؛ لأن عدم كونه فاعلاً نقص، فإن كون الإله فاعلاً بالفعل، أي خالقاً بالفعل، كمالٌ للإله، فإن هذا الخلق الواقع يستلزم كما قلنا، أو يتوقف على وجود صفة أو فعلٍ حادث قائم بذات الإله، وهذا الفعل القائم بذاته هو كمالٌ له، لم يكن

حاصلاً ثم حصل.

وهكذا يكون تحقق فاعلية الإله كمالاً للإله. وهو في ذلك يخالف الأشاعرة الذين يقولون: إن فعل الله للعالم لا يستلزم ولا يتوقف على حدوث فعل ولا صفة حادثة في ذات الإله، بل حصول مفعولات الله لا تتوقف إلا على إرادة الله تعالى، والإرادة قديمة كما هو معلوم من مذهبهم، ولكنَّ تعلق الإرادة يمكن أن يكون حادثاً أو قديماً على أن يكون وجود متعلَّقها فيما لا يزال، وليس فيما لم يزل. وهم يقولون: إن فعل الإله الذي هو عين النسبة العدمية، ليس كمالاً لله، فالله كامل قبل وبعد الخلق، أي قبل تحقق العالم وبعده، ولا يتوقف كمال الله على حدوث العالم، ولا يتوقف حصول العالم على حدوث كمال حادث في الذات الإلهية. وبذلك فنفس فعل الإله ليست كمالاً له، وإن كانت تدلُّ على كماله، وهذا هو الفارق بين مذهب الأشاعرة ومذهب ابن تيمية.

٣- وأما الفلاسفة فيقولون: إن ذات الواجب علة تامة في القدم، وكل علة تامة قديمة يجب بالضرورة صدور معلولها عنها كذلك قديماً، وبما أن الذات واحدة، فمفعول الذات يجب أن يكون واحداً، وهو العقل الأول وهو بسيط، والعقل الأول ليس كمالاً للواجب، بل هو من كمال الواجب، وليس قائماً في الواجب بل غيره. ولذلك فلا يثبت الفلاسفة الاختيار والإرادة للواجب، ويقولون بقدم العالم لهذا السبب.

٤- يناقش ابن تيمية في أثناء الكتاب مسألة التسلسل في القدم، أي: في الماضي، ويقول: إنَّ الناس اختلفوا فيها على أقوال:

أ- الفلاسفة جوزوها في غير العلل، ولم يجوزوا قيام الحوادث أصلاً

بالواجب.

ب- الكرامية منع أكثرهم التسلسل في المؤثرات والآثار، ولم يقولوا بتسلسل أفعال الله وصفاته القائمة بذاته، بخلاف ابن تيمية الذي يعارضهم في ذلك.

ج- ينسب ابن تيمية القولَ بتسلسل الحوادث في ذات الله، وتلك المحدَثات المنفصلة عن ذات الإله، لأهل الحديث وأهل السنة، ويقول: إن هذا القول هو المنصور عقلاً ونقلاً، وهو في الحقيقة يقول بهذا القول.

د- قول الأشاعرة وأكثر المتكلمين: التسلسل في الماضي محال في الآثار وفي المؤثرات. وهم يحيلون قيام الحوادث في الذات الإلهية كما هو معلوم، ويحتجُّون على ذلك بالعقل والنقل.

هذه هي أهم المسائل المطروحة في الكتاب، وقد تعرض ابن تيمية في أثنائه لمناقشة بعض الأدلة والطرق التي اتبعها المتكلمون والفلاسفة، لها علاقة بهذه الأصول المذكورة، وسارع إلى ادِّعاء القطع بل البداهة ببعض المفاهيم والأحكام التي يقرر هو نفسه الخلاف فيها بين أساطين النظر من أهل الإسلام وغيرهم.

ومما يلاحظ في هذا الكتاب وفي غيره من كتب ابن تيمية كثرة التكرار، وعدم الترتيب، والتسرع في الأحكام، وتفسير بعض الأقوال على خلاف ما يريده أصحابها، وإلزام الناس بما لا يلزمهم، واتهام الناس ببعض الأمور مع وقوعه هو فيها أو في مثلها، وكثرة الإحالة إلى كتبه بصورة مزعجة، وذلك أنه كثيراً ما يفتتح الكلام في مسائل معينة، ويذكر طرفاً منها، ثم يقطع الكلام محيلاً إلى كتبه الأخرى، ومن الملاحظات أنه يحاول قدر استطاعته تعظيم القول الذي

ينصره، ولو كانت الطرق غير سوية ولا سائغة، كدعواه البداهة فيها مثلاً، ووقوع إجماع أكثر السلف عليها، ونسبتها إلى أكثر المحدثين، مع أن كلام أهل الحديث فيها غير موجود بالصورة التي يوردها ابن تيمية، وإن وجد بعض كلام لهم، إلا أنه لا يدلُّ بالضرورة على ما يريده ابن تيمية، ومنها دعواه أن القول الذي يريد نصرته هو قول أكثر السلف، وأكثر أهل الحديث، ونحو ذلك من أساليب منتقدة في نظر العقلاء وأهل البحث العلمي الرصين.

وسنشرع الآن في مناقشة ابن تيمية في هذا الكتاب، بأوجز ما نقدر عليه، مشيرين في أثناء ذلك إلى رؤوس المسائل التي قدمناها، وإلى وجوه الانتقادات التي أجملناها هنا.

والله المسؤول بالتسديد في القصد وحسن العمل.

كتبه: سعيد فودة

(وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب)

❊ ❊ ❊

المقدمة الثانية

يستغرب كثير من الناس من وجود الاختلافات بين المسلمين في فهم بعض المسائل الدينية، وأن كل واحد من المختلفين يعتقد أنه المحق المصيب في رأيه، ويعزوه للدين، أحياناً يبالغ فيزعم أنه قام الإجماع عليه، أو دل عليه نص الكتاب والسنة بما لا يقبل الخلاف، وأحياناً يصرح أن رأيَه صحيح ولكن ليس الاستدلال عليه بديهياً، بل يحتاج لنظر وتعمق وفهم دقيق، ويزداد هذا الأمر دقة عندما يراد إبطال الآراء والاحتمالات والاستدلالات المخالفة.

والعالم الذي يحترم علمه وعقل الناس، هو الذي يضع كل شيء موضعه، فإذا كان الحكم ضرورياً يقول: إنه ضروري، وإذا كان نظرياً يقول إنه نظري، ولا يرفع من المختلف فيه إلى درجة المجمع عليه، ولا يزعم في الظنِّي أنه قطعيّ. ويكون صريحاً في الإبداء عن رأيه وما يتوصل إليه، خصوصاً في مباحث تتعلق بأصول الدين. فلا يصح أن يستخدم أسلوب المغالطات والتمويهات، فهذا لا يليق في هذا المقام؛ لأن الأمر بين المتجادلين والمتحاورين ليس مجرد مغالبة، ومقاتلة، بل ينبغي أن يرتقي بالخلاف وبطريقة النظر والبحث إلى أن يجعلهما وسيلة لإدراك الحق، أو الاقتراب من ذلك بحسب الطاقة البشرية، فإن الإنسان إذا فكر فقط في احتمال واحد، ووجه جهده نحوه، قد يغفل عن احتمالات أخرى وآراء ذات قيمة معرفية لا يحسن التغافل عنها.

ولذلك جعل علماء الإسلام من الجدال والحوار وسيلة تجعلهم –باتباع قواعد البحث وآدابه– يقتربون من تحقيق المسائل وتقليل التباعد في الآراء. ولذلك أيضاً لم يشتهر عن كبرائهم عزوفهم عن النظر في كلام المخالفين، بل

كان أعلى العلماء منزلة هم المعنيين بالبحث والتفتيش في آراء الآخرين والحوار معهم، إن هذه في حقيقة الأمر وظيفة من أعلى الوظائف اللازمة على العقلاء وأهل الفضل، الحريصين على الحق وإرشاد الناس إليه والسعي معهم إليه، بل هذه الطريقة هي طريقة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كانوا يحاورون أقوامهم وأصحابهم، ويعلمونهم الطرائق الصحيحة من البحث والنظر؛ لأنهم يعتقدون أن الحوار من أفضل الطرق للتواصل مع الآخرين، وكانوا يقطعون أنهم حينما يحكمون بالخطأ على المخالفين، ينبغي عليهم إظهار الدلائل على ذلك، لا مجرد الاقتصار على الدعاوى، وأن ذلك من أعلى الوسائل والطرق للتقرب لله تعالى، فصار هداية البشر والعمل معهم على صناعة الكشف عن الحق في مسائل الخلاف، -مما يتعبد به الصالحون والأنبياء- ويتقربون به لرب العزة.

ونحن من هذا الباب حريصون كل الحرص على العمل على إعادة الاحترام لمثل هذا المنهج، ونعتقد أن ممارسة هذه الوظيفة عملياً، مع المخالفين من الوسائل التي ستساعد على تقريب وجهات النظر، وستعمل على مساعدة المخالف، كما نساعد أنفسنا على الابتعاد عن الآراء والأدلة والتخريجات الضعيفة في المواضيع المبحوث فيها. فهي عملية تساعد على ترقية كلٍّ من طرفي الخلاف، لا طرف واحد فقط، ونحن نقوم بها، ونعلم أنها تؤثر هذا النوع من التأثير، ولكننا نعتقد أن هذا سيكون لمصلحة جميع أطراف الحوار، مهما كان شديداً، ومهما كانت المسائل المبحوثة دقيقة وحرجة.

فإذا ساعدنا أنفسنا وغيرنا على التخلص من الآراء الضعيفة أو الأدلة التي لا ينبغي الاعتماد عليها، فإن هذه العملية الجدلية ستؤدي في نهاية الأمر إلى

تطوير أطراف النزاع في أخلاقهم وآرائهم وطرائقهم البحثية، ولا شك أن هذا إن حصل، سيكون في مصلحة الإسلام وأهل الحق والباحثين عنه.

محاور الكتاب

مسألة حدوث العالم وقدمه من أهم المسائل التي بحث فيها الجنس البشري على الإطلاق، وسوف تظل كذلك من أهم المواضيع التي يحاول البشر الكشف عن نقابها.

وقد اشتهر رأيان أساسيان بين المختصين في مثل هذه البحوث من الفلاسفة والمتكلمين والفيزيائيين.

الرأي الأول: لمجموعة من مشاهير الفلاسفة، يقولون: إن العالم قديم المادة، ولكن تطرأ عليه صور شتى متعاقبة، سواء كانت متحدة النوع أو مختلفة الجنس، وهو صادر، إما بالعلة أو بالفيض، أو بطرائق أخرى غير إرادية ولا اختيارية عن كائن واجب الوجود فلا يتغير في نفسه ولا يتبدل.

ويقع في إزاء هؤلاء الدهرية الذين اقتصروا على الشق الأول من قولهم، فقالوا بقدم العالم، ثابت الصورة أو متغير الصورة، ولكنه ليس ناشئاً ولا صادراً عن غيره لا بالتعليل ولا بغيرها من الطرائق، فهو غير محتاج إذ كان قديماً لعلة توجده.

الرأي الثاني: يقول إن العالم صادر عن واجب الوجود –إله العالم- بالإرادة والاختيار، وما كان كذلك لا يمكن أن يكون قديماً، فلا بد أن يكون عدمه سابقاً لوجوده، وهذا السبق ليس سبقاً زمانياً ولا مكانياً، إذ قبل وجود العالم لا مكان ولا زمان، ولكنه سبق يجب إثباته وإن عَسُرَ تصوُّره، وما نقطعُ

به أنَّ الموجَد بالاختيار يجب أن يكون محدثاً، وحدوثه لا يكون بالقياس إلى زمان قبله، بل يكون الزمان من عوارضه الداخلية المحايثة له، فلنا تقدير أزمان بلحاظ أجزاء العالم مع غيرها، أما لو اعتبرنا العالم كله، فلا يقاسُ وجوده بالزمان ولا بالمكان.

وهذا الحدوث حدوثٌ –أي وجود بعد عَدَمٍ– لمادة العالم وصورته، ولا يهم إن كانت بعد ذلك جميع مواد العالم نشأت دفعة واحدة، وكذا صورته، أم على التدريج، فالمهم في هذا الرأي في أن العالم بأصله حادث، لم يكن قبله شيء محدَث ولا قديم نشأ من مادته، ولا سبقه في الوجود المحدَث، فلا يوجد تسلسل في المحدَثات من حيث مادتها ولا صورتها، وهذا رأي المتكلمين عموماً.

ومقابل هذا الرأي تجد أقواماً يقولون: ثبت حدوث العالم، ولكنا لا نلتزم أنه إن حَدَث فقد أحدثه الإله، ولا واجب الوجود، بل نقول: إنه حدث عشوائياً أو اتفاقاً، من دون وجود قوانين لازمة توجده، ولا قدرة قادر قديم تُقَدِّرُهُ.

<u>الرأي الثالث</u>: وهو مذهب ابن تيمية؛ حاصله أن العالم المشاهد الذي نراه أو نرى بعضه ونعيش فيه، مُحْدَثٌ صورة ومادة، كما يقرر المتكلمون، وهو يقول: إن الإرادة الإلهية الحادثة هي السبب في وجود هذا العالم المشاهد، ولكنه لا يقتصر على هذا القدر، بل يقول: لما كان كون الله خالقاً بالفعل صفة كمالٍ له، فلا يصح أن يقال: إنه لم يكن قد خلق قبل هذا العالم عالماً آخر بمادته وصورته، لأن هذا القول يستلزم أن يكون الله قد مَرَّ عليه دهورٌ وأزمان لا نهاية لها، لم يكن فيها خلق شيئاً بالفعل، وهذا عنده تعطيل لقدرته، ونفيٌ لها.

ولذلك يجب القول: بوجود عالمٍ مُحْدَثٍ آخر قبل هذا العالم، وهكذا لا إلى بداية، ولا واحد من هذه العوالم بقديم من حيث المادة ولا الصورة بالطبع، ولكن السلسلة الكلية التي تجمع بينها: وهي العوالم التي كل واحد منها مسبوق بعالم آخر، هذه السلسلة قديمة لا أول لها، ولم يسبقها العدم من حيث النظر إلى جملتها.

ويعتقد ابن تيمية أن هذه الطريقة هي المحقِّقة لكون الإله قادراً مريداً وفاعلاً مختاراً، وتنفي عنه النقص والتعطيل.

وهو أخذ بعض أصولها من الفلاسفة وبعضها من المتكلمين وبعضها من عنده، فما أخذه عن الفلاسفة: قولهم بلزوم كون واجب الوجود فياضاً فاعلاً (أي علة) للوجود، وهذا يستلزم عندهم وَحْدَة الصادر عنه وقِدَمَه، ومن هنا قالوا بقدم المادة الصادرة عنه بوسائط (العقول والأفلاك) أسباباً كانت أم شروطاً، بحسب تخريج مذاهبهم.

فوافقهم ابن تيمية في هذه القاعدة، ولكنه خالفهم في لزوم وحدة المعلول، وبالتالي وجوب قدمه الشخصي؛ وذلك لأن السبب في وجود العالم عنده ليس مجرد ذات الواجب، بل قيام صفة حادثة وجودية في ذات الواجب، وهذه الصفة الحادثة مسبوقة بمثلها لا إلى أول، وبإزاء كل صفة حادثة محايثة للخالق، يوجد مخلوق منفصل عنه. ومن هنا نشأ عنده القدم النوعي في الأفعال والصفات القائمة بالذات الواجب، وفي المفعولات والمخلوقات المنفصلة –بحسب تعبيره– عن الذات.

ووافقهم على أنّ وجود مخلوق بالفعل من كمال الخالق؛ ولذلك عارض المتكلمين في قولهم بإمكان وجود الله تعالى من دون وجود أي مخلوق معه،

وسواء كان ذلك في القدم أو في المستقبل، وعَدَّ هذا الحكم تعطيلاً للصفة.

ومن هنا يتضح أنه وافق المتكلمين على أن حدوث كل شيء صادر عن الواجب الوجود، وعلى حدوث هذا العالم المشاهد بعينه، ولكنه خالفهم في القول بمنعهم التسلسل في الأزل للحوادث، الأمر الذي أجازه هو، بل أوجبه وعَدّه من كمال الصانع ومن المحقق لصفات كماله.

ومن هنا نعلم مدى اتصال هذه المسألة الخطيرة بمسائل عدة مبهمة:

١. التسلسل في الماضي وفي المستقبل: فهو أجاز التسلسل في الماضي بناء على المقايسة على جواز التسلسل في المستقبل، والمتكلمون عارضوه في ذلك لوجود الفارق المهم بين المفهومين، وإذا افترق المفهومان، لزم أن لكل واحد منهما حكماً خاصاً.

٢. قيام الحوادث بالذات الإلهية: فالمتكلمون منعوا حدوث صفات وجودية في ذات الله، وقالوا كل ما يتصف به الله فهو قديم، أما ابن تيمية فأوجب كون صفات الله حادثة متعاقبة فرداً بعد فرد، وقَبلَهُ في ذاته، فهي حادثة الأفراد قديمة النوع في كل صفة من الصفات كالإرادة والقدرة.

٣. منع المتكلمون وجود زمان قبل العالم، وأجاز ذلك ابن تيمية، فالله عنده متغير الصفات، وهذا كافٍ لنشأة مفهوم الزمان، والعوالم متلاحقة أزلاً وأبداً، وهذا منشأ آخر للزمان. ولذلك خالفهم في نفيهم المدة اللامتناهية من الزمان قبل وجود هذا العالم، حيث عَدّوها وهماً، وهو عَدَّها تحقيقاً وعين الحق، ولذلك اعتقد سلامة إيراد الفلاسفة للإيرادات التي وجهوها على المتكلمين وحاصلها: لماذا مكث الله أزماناً لا متناهية قبل إحداثه العالم، لم يكن فاعلاً ثم فعلَ شيئاً. وعدوا هذا إشكالاً وإيراداً موجهاً على مذهبهم، واعتمد

ابن تيمية على هذه الفكرة في كتبه كلها.

٤. ومن هنا نشأت مسألة قيام الحوادث في الذات الإلهية، فأوجبها ابن تيمية وعدها من كمالات الله، بل جعلها من أهم ما يجب إثباته لله تعالى، وحكم على قول المتكلمين بقدم الصفات، بأنه محال مخالف للعقول مستلزم للباطل، منافٍ لكمال الله.

٥. بحث في هذا الكتاب في مسألة خطيرة بنى عليها ابن تيمية مذهبه، وهي كون صفة القدرة والإرادة مثلاً قديمة النوع حادثة الآحاد، وأن هذه الأفراد وجودية حادثة لم تكن ثم كانت وقامت في ذات الله تعالى، فما هو السبب الذي أحدث كل إرادة من هذه الإرادات، هل هو إرادة قديمة أو الذات القديم؟! لا يمكن لابن تيمية القول بذلك؛ لأن السبب القديم لا ينتج مسبباً حادثاً عنده، وهذا أصل من الأصول التي أقرها، ويلزمه القول إن هناك سبباً حادثاً أحدثها، لأن الحادث لا يحدث إلا بسبب حادث، وهكذا يَرجع في تفسير وجود كل إرادة حادثة، إلى الإرادة الحادثة الأخرى، ويلجأ إلى التسلسل، وهو المفتاح السحري في مذهبه. ولكن هذا الحل غير مقنع كما هو ظاهر بأدنى تأمل، فإرادة ترجع إرادة وهكذا بلا أول.. هل هذا هو مفهوم الفاعل المختار؟!

وهنا تظهر إشكالية عظيمة وهو يعترف أن الإرادة لا تحدث إلا بسبب، لأنه ينافي مسألة الترجيح بلا مرجح، فما هو السبب الذي من أجله قامت الإرادة بترجيح ما ينشأ عنها وعن القدرة الحادثة دون غيره، لا يمكن إرجاعه للذات القديم كما هو ظاهر، ولا لإرادة قديمة كما سبق، ولا لإرادة حادثة؛ لأن السؤال قائم لم يجب عنه بعدُ: ما سبب حدوثها في نفسها؟ ولا ملجأ له

لحل الإشكال إلا اللجوء إلى أمور ثابتة قائمة منفصلة عن الذات الواجبة، فالعلم غير مخصص بل هو كاشف فقط.

ولا بُدّ من دراسة مفهوم كون الله فاعلاً مختاراً على مذهب ابن تيمية، فهل تكفي مبادئه ومقدماته لتوضيح أن الله فاعل مختار؟ أم إنه يؤول إلى الموجِب؟

وقد تمت مناقشة هذه المسائل جميعها في هذا الكتاب، مع مسائل وبحوث أخرى غيرها، وقد حرصت على جعل المعاني واضحة وإن كانت دقيقة؛ لعظم أهمية الموضوع وخطورته، واشتهار أمره لا بين المسلمين فقط بل بين غيرهم في الغرب والشرق أيضاً، فإننا نلاحظ منذ عقود عودة النقاش العميق والبحث بين فلاسفة الغرب في مسألة وجود الله، وصفاته، وما يتعلق بها من حدوث العالم وقدمه، وكذلك نرى بعض العلوم الأخرى كالفيزياء الكونية والحديثة تجعل من بعض مبادئ هذه البحوث العظيمة مسائل لها، وتدلي بدلوها فيها.

ومع أنه حتى الآن قد ثبت عند أكثر الفلاسفة والعلماء التجريبيين أن القول بقدم هذا العالم المشاهد قول باطلٌ، لا دليل عليه، وهذا الموقف ينهي الاعتماد على قول الفلاسفة، وينهي كونه قولاً معتبراً أي له وجاهته في هذا الزمان بعدما كشف عن بطلانه بما يقرب من الضرورة التجريبية، بعد البرهان الكلامي والعقلي على إحالته عقلياً.

وثبت بالمقابل سلامة قول المتكلمين عموماً في مسألة حدوث هذا العالم على الأقل، وأثبت الفيزيائيون ذلك ببعض المشاهدات الكونية، وأسسوا نظرية الانفجار العظيم التي تقوم أسسها على ما يجانس استدلالات المتكلمين على

حدوث العالم، عندما كانوا يعارضون دعاوى الفلاسفة بقدمه، وجميعنا يذكر استدلال الغزالي بدورات الفلك، وبضرورة انطفاء الشمس لو كان وجودها أزلياً كما يقول الفلاسفة؛ لأنها في كل لحظة تفقد قدراً من الضوء، فلو كانت ذات وجود أزلي للزم فناء ضوئها بالضرورة، وما دامت لم تزل مضيئة، إذن يستحيل أن يكون وجودها أزلياً، فهي حادثة.

وبأساليب قريبة من هذا المسلك احتج الفيزيائيون المعاصرون على ضرورة حدوث العالم.

ولكن هل سلامة قول المتكلمين حتى الآن يبرهن بالضرورة بمجرده على بطلان قول ابن تيمية، كما برهن على بطلان قول الفلاسفة؟

من الواضح أن الفاهم لهذه المذاهب وأصولها، يقول: لا تلازم عقلياً بين هذا وذاك؛ لأن ابن تيمية يوافق المتكلمين في خصوص هذا العالم، على الفعل بحسب ظواهر عباراته. فإذا قامت أدلة على حدوث هذا العالم، فإنه يقبلها، ولا يوجد في مذهبه ما يناقضها إلا إذا التزم قدم المادة، وهو لا يقول بذلك كما بينا.

ويبقى السؤال: هل هناك أدلة قائمة على مذهب ابن تيمية تصححهُ وتسوِّغه سواءً كانت عقلية أم تجريبية أم شرعية، كما وُجِدَت أدلة عقلية وشرعية وتجريبية على مذهب المتكلمين؟

أعني: هناك قدر اتفق عليه ابن تيمية مع المتكلمين، وهو أن هذا العالم حادث. وقد انتهت هذه المسألة بإثبات حدوث هذا العالم.

ولكنه زاد فقال: بوجوب وجود عالم قبل هذا العالم، وهكذا لا إلى

بداية، وهذا هو التسلسل النوعي.

فهل هناك أدلة عقلية أو شرعية أو تجريبية تثبت هذه الزيادة، وتبرهن عليها. أم تبقى مجرد نظرية واحتمال وفهم من الأفهام تعلق به أصحابه بلا دليل كافٍ، ومعلوم أن ما كان كذلك، لا يصح القول به، خصوصاً إذا عارض به صاحبه مذاهب أخرى قامت عليها أدلة وبراهين.

الحقيقة: أن هذه الزيادة حتى الآن، لم تقم عليها أدلة عقلية صحيحة، ولم تقم عليها بالطبع أدلة تجريبية، وأما الأدلة الشرعية التي احتج بها ابن تيمية فلا تستحق في نظري أن يطلق عليها اسم الدليل الذي يوجب حكماً ويرجحه على غيره، إذ كل ما اعتمد عليه مجرد احتمالات، ومعارضات لمذاهب أخرى، واستبعادات...

وهذا الأمر يتوافق فيه مع بعض الفيزيائيين والفلاسفة المعاصرين الذين طرحوا نظريات تقترح عوالم لا نهائية موجودة، إما معاً أو واحداً وقبله واحد لا إلى بداية، وهذا هو مفهوم التسلسل النوعي الذي تعلق به ابن تيمية، وما يزال أهل العلم ينظرون إلى هذه النظريات على أنها أقرب إلى الخيال منها للعلم. وبهذا يتفقون مع المتكلمين الذين قالوا للفلاسفة ولابن تيمية في اعتمادهم على شبهة التسلسل والمدة الأزلية السابقة، هذا من عمل الخيال والوهم، لا من عمل العقل.

وقد بينت بعض المآخذ الخطيرة، واللوازم التي يحسن الاهتمام بإعادة النظر فيها، التي تلزم مذهب ابن تيمية سواء فيما يتعلق بالتسلسل في العوالم، أو بالتسلسل في قيام الحوادث بذات الله.

وهذه دعوة صريحة للذين يشاركونني هذه البحوث المهمة من الموافقين

والمخالفين لإعادة النظر؛ لنساعد أنفسنا معاً بهذا المسلك للاقتراب إلى الرؤية الأقرب للحق بحسب الطاقة البشرية.

والله الموفق

وليس لنا إلى غير الله غاية ولا مذهب

سعيد فودة

٩/ ١١/ ٢٠١٤م-١٦/ محرم/ ١٤٣٦هـ

الفصل الأول

نظرة تحليلية في

بيان بعض المعاصرين لمذهب ابن تيمية

المبحث الأول

باعث النهضة الإسلامية

ابن تيمية السلفي – نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

هذا الكتاب من تأليف الدكتور محمد خليل هراس، وهو من الذين درسوا في الأزهر، وله إلمام، بقدر ما، بكتب علم الكلام، وله قدرة على ضبط معاني المذاهب، بما اكتسبه في خلال دراسته في الأزهر، وتقلبه بين كتب أعلام العلماء، فهو متخرج لا على الطريقة الوهابية التيمية التي استثمرت في جامعات المملكة العربية السعودية، منذ سيطرة هذا المذهب على مختلف جوانب الحياة الثقافية والعلمية. وهذا ما يعطي المؤلف قدرة خاصة يتميز بها عن غيره ممن ناصَرَ ابن تيمية ممن جرى على مسالك الوهابية الذين لا يوجد لهم تمرس بالعلوم العقلية والمنطقية، ولا يميلون إلى طريقة التحقيق والتدقيق ويكتفون بما يقع في أنفسهم أنه الظاهر لأول النظر.

وكتابه هذا، محاولة منه لعرض مذهب ابن تيمية، ومحاولة عرض مذهبه في أصول المسائل، مع ذكر بعض المباحث الخلافية، ترويجاً لمذهبه وطريقته، مع أنه لا يخلو من إشارات إلى جوانب ضعف أو عدم كمالٍ ودقة فيما يقرره ابن تيمية.

وسوف نَسْتَعرِضُ –في جولة موجزة– بعض المسائل والملاحظات التي أدلى بها هذا المؤلف، وسنرى أن هناك نقصاً، بل عدم دراية حقيقية بكثير من جوانب مذهب ابن تيمية حتى من طرف باحث وأستاذ له خلفية الدكتور

هراس العلمية.

تكلم هراس على الصفات السلبية، وغيرها من الصفات، ولكنه لم يذكر قسماً آخر من الصفات التي يثبتها ابن تيمية ويجعلها قسيمة للمعاني، وهي صفات الأعيان، وليست مجرد معنى قائم بالذات، وذلك كاليد والوجه والعين ونحو ذلك، مما هو في الإنسان مثلاً عضو وجارحة وجزءٌ، فيد الله ليست مجرد معنى قائم بالذات كالقدرة والعلم عنده، بل هي ما يخلق ويمس به المخلوقات مما يصنعه، وله يدان اثنتان، وقد بينت ذلك في الكاشف الصغير، ويسميها ابن تيمية أحياناً صفات خبرية؛ لأن العقل لا يكفي وحده للدلالة عليها، وبناءً على هذا المصطلح ينضم معها غيرها من الصفات التي لا يدل العقل وَحْدَه عليها مثل كونه ينزل ويصعد، وكونه على العرش، ونحو ذلك.

ومع أن المؤلف تكلم في ثلاثة فصول عن الصفات واحد منها تحت عنوان (مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها) من ص ٨٧ – ولغاية ص ١٠١، وفصل منها بعنوان (مذهب ابن تيمية في الصفات) من ص ١٠٣ – ١١١، وفصل ثالث بعنوان (الصفات الخبرية) ص ١٣٥ – ١٥١، وهو يمثل حوالي ربع الكتاب، ولو ضممنا إليه بقية المواضع التي تكلم فيها عن الصفات، فإن نسبتها تزيد على ذلك. ومع هذا فإنه لم يأت على ذكر هذا المبحث المهم عند ابن تيمية، وهو الذي من أجله اتهم بالتشبيه والتجسيم، من طرف مخالفيه، وكذلك قام هو باتهام مخالفيه بالتحريف والعدول عن الظواهر والنصوص وأقوال الأنبياء فيها، ومع كون المسألة على هذه الدرجة من الأهمية، إلا أن المؤلف لم يأت على ذكرها، بل في كتابه إشارات يريد بها نفي هذا المعنى عن ابن تيمية.

وما نريد الإشارة إليه أن كثيراً من الذين اندفعوا للمناضلة عن مذهب هذا الرجل، لم يكونوا مطلعين على حقيقة مذهبه، ولم يقرؤوا مجموعة من كتبه المهمة، كما صرح هراس مثلاً بأنه لم يطلع على كتاب مهم لابن تيمية وهو ردّه على «تأسيس التقديس»[1]، بل كانوا يكتفون في مقام الدفاع عنه أكثر ما يكتفون بالأخذ من كتبه الموجزة والمجملة في كثير من مواضعها، مثل: «الواسطية»، وبعض أجوبته في الفتاوى ونحو ذلك.

وأما بخصوص الاستواء على العرش فقد قال هراس: «على أن ابن تيمية يرى أن الله مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير، ونحو ذلك. ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها»[2].

هذا هو خلاصة ما ذكره في صدد توضيح رأي ابن تيمية في الاستواء، وكذلك قال في مسألة النزول بعد ذكره لبعض اعتراضات الرازي على حمل النزول على المتبادر المعروف من الحركة والانتقال: «ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون في القرآن أو السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف، لأنهما جاءا بلغة العرب، ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها واستعمالاً للفظ المعروف له معنى في معنى آخر

---

(١) انظر: ص ١٣٦، فقد صرح بأنه لم يطلع عليه.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٢.

لا يجوز»[1]، ومع ضحالة هذا المستوى من الفهم والتعليل والتوجيه، إلا أنه قال منبئاً عن قلة درايته بمذهب ابن تيمية: «ولكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذي يقتضي –جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا، وهل هو يجوز عليه الحركة والانتقال؟ لم أجد لابن تيمية نصاً يفيد هذا، بل مذهبه الصريح الذي يذكره في عامة كتبه: أن الله فوق سماواته على عرشه بائن عن خلقه، وأنه لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته، كما لا يحلُّ في شيء منها. وإذاً فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق، كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق، فإن الله عنده لا يماثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»[2].

هذا ما يقرره د. هراس في هذا الباب، وهو غريب عجيب فعلاً: ألم يجد في كلام ابن تيمية ما يقول فيه: إن النزول والاستواء أفعال يفعلها الله في نفسه وهي من باب الحركة، ألم يجد في كتب ابن تيمية أن الله ينزل عن عرشه بحركة وانتقال ولكن العرش لا يخلو منه؟ ألم يجد أن استواء الله على عرشه بمماسة لا بمجرد ملاقاة كما كان يقول الكرامية؟ كيف لم يجد في كتبه ما يعوِّل به على أن الاستواء والنزول أفعال حادثة؟ وهي من باب الحركة، ويسميها أفعالاً لازمة؟!

هل ما ذكره الدكتور: وصف صحيح لمذهب ابن تيمية فعلاً، يسوغ لابن تيمية بناءً عليه تبديع الأشاعرة واتهامهم بتحريف النصوص وبغير ذلك من شناعات؟

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) ابن تيمية السلفي، هراس، ص ١٤٦.

وقد قال د. هراس في ص (١٦٥) عندما اعترض على محمد عبده في حاشيته على شرح الدواني على العضدية في نسبته الجلوس على العرش لابن تيمية: «فإذا كان لا يدري إن كان ابن تيمية قال ذلك على التحقيق أو لم يقله، فما الذي أدراه أنه قال باستوائه تعالى على العرش جلوساً، وأن العرش مكان له»[١]، وقال: «وقد عرفت فيما سبق أن معنى استواء الله تعالى على العرش عند ابن تيمية فوقيته وعلوه دون مماسة ولا محايثة، بل مع الانفصال والمباينة»[٢].

والحقيقة الظاهرة أن الذي لا يدري هو الدكتور الهراس نفسه، فإن ابن تيمية صرح بالمماسة للعرش وكونه مكاناً له، وبغير ذلك كما وضحته جلياً في «الكاشف الصغير». وهذا يوضح أن الهراس يعارض من يقول بمماسة الله للعرش وبالجلوس أو القعود عليه، ولو عرف أن ابن تيمية يقول ذلك لعارضه –كما يظهر؟- في هذا القول أيضاً. وما نسبه لابن تيمية من العلو دون مماسة هو قول بعض الكرامية لا ابن تيمية.

من الظاهر أن الدكتور هراس، مع أنه كشف جوانب من مذهب الرجل، كحلول الحوادث والتسلسل النوعي في بعض الصفات كما سنرى، إلا أنه في جوانب أخرى، ما يزال جاهلاً لتفاصيل قوله، بل ما يزال لا يعرف ما فارق به ابن تيمية غيره وما لأجله كتب جميع هذه الكتب والردود. والعجيب بخصوص د. هراس أنه في المسائل التي عرف فيها حقيقة مذهب ابن تيمية لا تراه يصرح بموافقته على ما قال، بل يورد كلاماً في غير موضع يُفهم منه نفوره مما قال ابن تيمية، وخصوصاً في مسألة التسلسل، وكون بعض صفات الله

(١) ابن تيمية السلفي، ص ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

قديمة قدماً نوعياً، كما يقول في الإرادة والكلام.

قال د. هراس بعدما وضح مذهب ابن تيمية في صفة الكلام، وأنه حادث الأفراد قديم النوع، وأن هذه الأفراد الحادثة قائمة بذات الله يقيمها الله بقدرته وإرادته، شيئاً بعد شيء[١]: «هكذا يقول ابن تيمية، وسيأتي لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله، ولكننا نتعجل فنقول:

إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحدوث الأفراد) كثيراً من العقائد، وجعلها مفتاحاً لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام، وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيراً، فإن الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة، فإذا فرض أن كل فرد منها حادث، لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً»[٢].

وذكر د. هراس استدلال السعد التفتازاني على الفلاسفة، بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل، لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن جزئياته، وبأنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم، كان الكل كذلك، ثم قال د. هراس: إن الجلال الدواني حكم على هذا الكلام من الإمام السعد بأنه سخافة، مبيناً أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها، بمعنى أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية، ومثّل على ذلك، بالورد الذي لا يبقى منه فرد – أكثر من يوم أو

(١) وإن كان تلخيصنا لمذهب ابن تيمية في كلام الله في هذين السطرين أوضح بكثير من صفحات عديدة سوَّد بها د. هراس صفحات كتابه.

(٢) ابن تيمية السلفي، ص ١٢٣.

يومين، مع أن الورد باق شهراً أو شهرين[1].

وبغض النظر عن المصيب والمخطئ من هذين الإمامين، إلا أن ما يهمنا هنا هو بيان موقف د. هراس من قاعدة عظيمة اعتمدها ابن تيمية، وأقام عليها كثيراً من الأصول الكلامية، وجعلها أساساً لموقفه في حل الإشكالات بين الفلاسفة والمتكلمين، قال د.هراس: «ونحن نقول له –أي للدواني– هذا قياس باطل، فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل، كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة، ونحو ذلك، حتى يعترض بفناء الورد مع فناء كل فرد من أفراده، وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي، بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول، بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً، وكل فرد منها حادثاً: هل هو معقول أم لا. الحق أنه يحتاج في تصوره إلى جهد كبير»[2].

فهو يشك شكاً كبيراً في هذا الأصل الذي يقيم ابن تيمية عليه حلول مسائل عظيمة في القدم النوعي للعالم وللصفات وللأفعال، يعني أكثر المسائل التي يخالف فيها ابن تيمية المتكلمين من أهل السنة ومَنْ وافقهم. إنه لا يقتصر على الشك بل يصل في تعبيره إلى ترجيح خلاف هذا الأصل، ولنا أن نتصوّر كم من المسائل التي نصب ابن تيمية الخلاف فيها مع المتكلمين، تنهدم بناءً على رفض هذه القاعدة؟!

وقال د. هراس أيضاً: «وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالى صعبة شائكة لا يطمئن فيها الإنسان إلى رأي، فإن ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة

---

(١) ابن تيمية السلفي، ص ١٢٣.

(٢) ابن تيمية السلفي، ص ١٢٣.

فيها، ونقدها كما سبق، أخذ في تقرير مذهبه الذي يَدَّعي أنه مذهب السلف، ولكن عليه من المآخذ ما سبق أن أشرنا إليه من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى، وابتنائه على تلك القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده، وهي قاعدة يصعب تصورها كما قلنا»[1].

هذا كلام بترجيح مخالفته لابن تيمية في الأصول التي يبني عليها حلَّه في الكلام والقدم النوعي، ومن أهم تلك الأصول قيام الحوادث بذات الله، والتسلسل النوعي قائماً بذات الله أم غير قائم.

فابن تيمية وإن كان يقول بقيام الصفات في الذات، وأنها قديمة، إلا أنها ليست كلها قديمة الأفراد، فليس يقول إن العلم والحياة والإرادة والقدرة صفات قديمة بالفرد، بل منها ما هو قديم الفرد كالحياة، ومنها ما هو قديم بالجنس بحسب تعبير د. هراس: «ولكن تحدث في ذاته تعالى آحاده، وذلك مثل العلم والإرادة والكلام. فالإرادة مثلاً قديمة الجنس، ولكن هناك إرادات حادثة تحدث في ذاته تعالى، وعنها تصدر المرادات الحادثة، ولولا ذلك لم يحدث شيء، لأن الإرادة القديمة في نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة، فلا تصلح للتخصيص، ولأنها لو صلحت للتخصيص، لوجب وجود المراد معها في الأزل، ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة»[2].

ومثل هذه الحلول في العلم والقدرة وغيرهما، تقوم على التسلسل النوعي أو بالجنس كما يقرره د. هراس، وهو يرى أن هذا الأصل يصعب قبوله، مع ما يلزمه من قيام الحوادث بالذات. وبالتالي، يصعب عليه أن يقبل ما

---

(١) ابن تيمية السلفي، ص ١٢٤.

(٢) ابن تيمية السلفي، ص ١١٠ - ١١١.

فهمه من مذهب ابن تيمية، وما لم يفهمه أو ما لم يطلع عليه فإنه يؤوله على نهج يصلح للقبول، وهذه الصورة التي يقترحها في هذا القسم أقرب عند التدقيق إلى مذهب الأشاعرة والماتريدية، منها إلى مذهب ابن تيمية الحقيقي.

ولا يتردد د. هراس من التصريح بأن ابن تيمية وافق الكرامية في كثير من أصول مذهبه، ولذلك يمسهم – في نقده للفرق الإسلامية– مَسّاً رفيقاً، قال بعد بيانه لمذهب الكرامية: «وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مَسّاً رفيقاً، ولا يشتد في نقده، كما فعل مع الطوائف السابقة، وذلك لموافقتهم له في كثير من أصول مذهبه[1] فقد جَوّزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالى، بل ربما كانوا أول من أحدثَ هذه المقالة في الإسلام، وأثبتوا أنه يوصف بالصفات الاختيارية، فهو يتكلم بمشيئته، وهو يريد بإرادات حادثة في ذاته[2]، ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته[3].

ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية: أنهم منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته، وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداءً، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلاً

---

(١) يقصد لموافقته إياهم، والحاصل أن الموافقة في هذه الأصول حاصلة من الطرفين مع أسبقية الكرامية في الزمان.

(٢) وليتأمل القارئ: هذه الإرادات الحادثة بماذا تُراد، أبإرادة قديمة، وهو ينفيها، أو بإرادات حادثة سابقة فيلزم التسلسل في العلل لا الشروط فقط، أو بالذات القديم فهو رجوع إلى مذهب الفلاسفة.

(٣) هذا السمع والبصر الحادث عند ابن تيمية ليس مجرد تعلق، بل هو أمرٌ وجوديٌّ حادث بعد أن لم يكن، وقائم بالذات، ومن الواضح أنه لا يحدث بالإرادة، بل بالانفعال المباشر بالمبصر والمسموع. وهنا مبحث شديد الخطورة وهو التأثر والانفعال على الذات الإلهية من المخلوقات، تأمل.

للزوال.

أما ابن تيمية: فكان يقول بقيام حوادث لا أول لها بذاته كما سيجيء في بحث مذهبه إن شاء الله، وهي عنده تحدث ثم تزول»[١].

ولا أدري بعد ذلك، لم ينفي هراس أن ابن تيمية لا يلتزم بإثبات الأعراض بذات الله، وأنه لا يلزمه اللوازم التي ألزم الرازي بها الكرامية والمجسمة من قبل، وإن قال ذلك على سبيل الإجمال.

وقال د. هراس: «وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى الكراميةُ، وفرقوا كما قلنا بين الحادث والمحدَث[٢]، فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره، وأما الثاني، فهو ما يخلقه الله عز وجلّ منفصلاً عنه.

وقد تبعهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بالذات وغلا في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة، وادّعى أنه هو مذهب السلف مستدلاً بقول الإمام أحمد وغيره: لم يزل الله متكلماً إذا شاء، فإنه إذا كان كلامه تعالى، وهو صفة قائمة به، متعلقاً بمشيئته واختياره، دلَّ ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته، لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً»[٣].

وقد تبين الفرق بين ابن تيمية والكرامية فيما يتعلق بالقدم النوعي. وهراس يخالف ابن تيمية هنا في هذا المذهب، كما يخالف الكرامية، ولا يُسَلِّمُ لابن تيمية استخراج هذا المذهب من كلام الإمام أحمد، كما لا يوافقه في أنه

---

(١) ابن تيمية السلفي، ص١٠٠.

(٢) كما فرق ابن تيمية بين الحادث والمخلوق.

(٣) ابن تيمية السلفي، ص ١٢٥.

مذهب السلف، فإن الكرامية بحسب ما يظهر، أول من قال به من المسلمين.

ويعترض هراس على قول ابن تيمية بالتسلسل فيقول: «ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها، وهل الجنس شيء آخر غير الأفراد مجتمعة كما قررنا، وهل للكلي وجود إلا في ضمن جزئياته، فإذا كان كل جزئي من جزئياته حادثاً، فكيف يكون الكلي قديمة»[1].

نعم يوجد كثير من الذين يدافعون عن ابن تيمية إما يخالفونه في بعض الأصول الكلية له لو عرفوها حق معرفتها، أو يؤولون أقواله على طريقة تبدو لهم مقبولة، وهذا لون من ألوان رفض المذهب الصحيح لابن تيمية، وما زال كثير من الناس حتى الآن يجهلون حقيقة مذهب الرجل.

ومن عجائب الأمور التي رأيتها في كتاب الدكتور هراس ما قاله: «ويذكر ابن تيمية عن الرازي أنه وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية، وخصوصاً في هذه المسألة -قيام الحوادث- لم يستطع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع الطوائف، وأنه ذكر في كتاب الأربعين أنه يلزم أصحابه أيضاً»[2]، وذكر هراس ملخصاً الإشكال كما ذكره الرازي مع العزو للأربعين للرازي، والموافقة لابن تيمية، ولكنه للأسف اكتفى بذكر الإشكال بحسب ما اقتصر ابن تيمية على ذكره، ولم يبين أن الإمام الرازي قال بعد ذلك: «إذا عرفت هذا، فنقول: أما وقوع التغير في الإضافات، فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه، فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم، والذي يدل

---

(١) ابن تيمية السلفي، ص١٢٨.

(٢) ابن تيمية ليس سلفياً، ص ١٣٠.

على فساد قول الكرامية وجوه»[1].

إذن؛ فالرازي لم يسلم للكرامية أو لمورد هذا الإيراد لازمَه من أن جميع الفرق والمذاهب يلزمهم قيام الحوادث، بل قام ببيان الفارق بين الكرامية وغيرهم، علماً بأن النزاع إنما هو التغير والحدوث في الصفات الحقيقية لا في الإضافات، والتغير في الحقيقة لا يلزم إلا الكرامية كما اعترفوا مع بطلانه كما صرَّح الرازي، وكما بينه بتفصيل، ولكن للأسف لم نَرَ ابن تيمية يذكر تحقيق جواب الرازي، كما لم يذكره د. هراس، وعلى هذا العرف من التلاعب جرى أتباع ابن تيمية، فصاروا يقتصرون في هذه المسألة على ذكر إيراد الرازي، ولا يشيرون إلى جوابه، أو ينقلون من بعض كتبه التي لم يفصل فيها الجواب، اكتفاءً بما فصله في غيرها؛ ليوهموا الناس أن الرازي يوافق على هذه الشبهة. وهذه الطريقة مخالفة للعلم وأدب أهله، وقد بيَّنا ذلك في هذا الكتاب بتفصيل كافٍ، وما ذكرناه هنا خلاصته.

حدوث العالم

عرَّف المتكلمون الحدوث الزماني بأنه مسبوقية وجود العالم بعدمه، والأشاعرة لا يقولون إن هناك زماناً أزلياً مرّ وانصرم قبل وجود العالم، وأن الله لم يكن فاعلاً طوال هذه المدة ثم اختار أن يوجد العالم في لحظة من لحظات الزمان، حتى يرد عليهم ما أورده ابن تيمية تبعاً للفلاسفة من كونه معطلاً عن الفعل زماناً لا أول له، ثم صار قادراً، كما لا يلزمهم تغير ماهية العالم من الاستحالة إلى الإمكان، فالعالم ممكن الوجود في نفسه، ولكن أن يفترض

(١) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي (١/ ١٧٠).

الخصم أنه لو كان ممكن الوجود، لأمكن قدمه، باطل، بل متناقض، فممكن الوجود مع كون الفاعل مختاراً، يجب أن يكون معدوماً، ثم يحدث وجوده بفعل المختار، بخلاف الفاعل بالعلة كما يقول الفلاسفة في العلاقة بين الواجب الوجود وبين العالم. كما لا يلزم المتكلمين ما يلزمونهم به من ضرورة حدوث أمرٍ وجودي قائم في ذات الواجب، ليكون علة وجود العالم، فهم لا يقولون إن فعل الله علة طبيعية، بل إن الله فاعل بالاختيار، وهذا الوصف لله لا يوافق عليه المتفلسفة ويعدونه نقصاً، ومذهب ابن تيمية يلزمه في هذا الباب ما يلزم المتفلسفة كما وضحت في هذا الكتاب في غير موضع.

والذي نريد الإشارة إليه هنا هو ما ذكره د. هراس في قوله: «ومهما يكن بين المتكلمين فيما حدث به العالم، هل هو إرادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالى، أو لا محلَّ لها، فلا خلاف بينهم في أن العالم حادث، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً، وأن بينه وبين وجود الله فاصلاً لا نهاية له من الزمان»[١].

نقول وبالله التوفيق: لا ريب أن الدكتور يبني على فهم ابن تيمية لمذاهب المتكلمين، أو أنه هو نفسه لا يفهم حقيقة كلام المتكلمين خصوصاً أهل السنة. فالمحققون منهم وأكابر علمائهم صرحوا بأن هذا الزمان تقديري فرضي، وهو من أوهام الإنسان، أي: إن القول بوجود زمان سابق للعالم، كالقول بوجود بُعْدٍ خالٍ خارج العالم، كلا القولين من فعل الوهم لا العقل، وبالتالي فلا اعتبار بذلك كله.

فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يسوغ للمؤلف هنا أن يقول إن المتكلمين

---

(١) ابن تيمية السلفي، د. محمد خليل هراس، ص ١٦١.

اتفقوا على أنه يوجد بين الله ووجود العالم فاصلاً لا نهاية له من الزمان؟ هذا تصور طفوليّ ساذج بنى عليه ابن تيمية وأتباعه. وهذا التصور مبنيٌّ على أن وجود الله نفسه زماني عند هذا القائل، وإلا لما ساغ له أن يقول ما قال، والأشاعرة قاطبة نفوا الزمان عن الله تعالى.

فتبين بذلك ضحالة تصوير ابن تيمية وأتباعه لمذاهب الخصوم، وبناء عليه لنا أن نتصور مقدار الخطأ الهائل في الاستدلالات والإلزامات التي يلزمون بها مخالفيهم.

وقد عرفنا أن مذهب ابن تيمية هو أن الله لم يزل يخلق عالماً وقبله عالم لا إلى أول، وسيبقى يفعل ذلك في الأبد أيضاً بلا توقف؛ لأنه لو توقف عن الخلق لحظة سيكون غير خالق بالفعل، وهذا نقص عند ابن تيمية، ولا أعرف الفارق بعد ذلك بين مذهب هذا الرجل وبين المتفلسفة القائلين بالعلة والمعلول، إلا أن يكون مجرد الإطلاق اللفظي بأن الله مختار بإرادة حادثة بل إرادات حادثة متسلسلة بالنوع، وقد سبق بيان الإشكال الوارد على ذلك، وإلا الفرق بين قولهم بقدم مادة العالم، وهو يقول بقدم جنس مادة العالم.

قال هراس بعد شرح مذهب ابن تيمية: "ومعنى هذا صراحة: أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة، ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان حتى يكون متراخياً عنه كما يقول المتكلمون[١]. بل يرى أنه متصل به: بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له وهو سبحانه مستتبع له استتباع المؤثر لأثره[٢]"،أي: إن العالم قديم بالنوع، فلم يزل مع الله شيء من

---

(١) يعني متراخياً عنه بالزمان، وهذا تصوير ساذج لمذهبهم كما مضى.

(٢) ابن تيمية السلفي، ص ١٦٣.

المخلوقات في كل لحظة وحال، وبينت في هذا الكتاب ما يرد على هذا التصور من مفاسد.

ثم قال د. هراس: «هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله، يلفق فيه بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين، فيأخذ من الأولين فكرة القدم، ويثبتها للأنواع، والأجناس، ويوافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص.

وربما كان هذا المذهب في نظرنا أقرب إلى العقل والشرع من غيره لو صح ما بناه عليه من القول بحوادث لا أول لها، وقد سبق أن قلنا: إن ذلك يحتاج في تصوره إلى جهد كبير»[1]، يعني إن هذا المذهب ليس الأقرب من الجهات التي ذكرها، فكيف بعد أن اعترض د. هراس على هذه الأصول العظيمة التي يقول بها ابن تيمية، يصح له أن يقول (ابن تيمية السلفي)، وهل يبقى له من السلفية بمعنى اتباع السلف الصالح والحق الثابت بالكتاب والسنة شيء إلا مجرد الدعوى؟

وهذا القدر الذي علقناه على كتاب د. هراس يكفي في المقام، فهو يظهر قدراً كافياً من عدم إلمامه التام بمذهب ابن تيمية، ويوضح من ناحية أخرى أنه في المسائل التي فهمه فيها كما يريد ابن تيمية –وخصوصاً قيام الحوادث والقدم النوعي– خالفه فيها، مع كونها أصولاً عظيمة باعترافه وباعتراف ابن تيمية من قبل.

---

(١) ابن تيمية السلفي، ص ١٦٤.

المبحث الثاني

ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام

تأليف: د. عبد الحكيم أجهر

بيَّنتُ في الكتاب الذي نشرته منذ حوالي خمس عشرة سنة، وسميته: «الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية»، وكذلك في تعليقاتي على رسالة الإخميمي في الرد على من قال بالقدم النوعي للعالم، وكتاب «نقص التدمرية»، أموراً عديدة عن حقيقة اعتقاد ابن تيمية، وبعض التفاصيل التي لم يلتفت إليها كثير من الناس حتى هذا الزمان مع أهميتها منها: أن الصفات عند ابن تيمية منها ما هو متسلسل نوعياً أيضاً في ذات الله، كالإرادة والقدرة، وأنه ينفي الإرادة القديمة، ويقول: إن الإرادات والقُدَرَ الحادثة القائمة بذات الله هي أسباب وجود المخلوقات المنفصلة، وبينت أنه يقايس ذلك على قول الفلاسفة بالعلة التامة التي يلزمها قدم معلولها إن كانت قديمة، وحدوث معلومها إن كانت حادثة، وبما أن الإرادات علل حادثة فمعلولاتها مثلها حادثة متسلسلة بإزائها، منفصلة عن ذات الله.

وبينت أن ابن تيمية اعتمد في كثير من مقولاته على ابن رشد الحفيد، ومنها جواز التسلسل على هذا النحو، وإن لم يتطابق قولاهما تماماً، وكذلك في قوله بقدم العالم النوعي، وإن كان ابن رشد يقول مع ذلك بقدم مادة العالم

لاستحالة التسلسل في المواد عنده. وبينت في بعض الكتب وجوه تشابه أيضاً بين ابن تيمية وبين ابن عربي الصوفي، مع أنه خصص قسماً لا بأس به من كتاباته للرد عليه، وأما تأثره بابن ملكا وغيره من الفلاسفة، فقد صار ظاهراً عند كثير من الناس.

ومن الكتب التي عثرت عليها بعد انتهائي من كتابي هذا، هو كتاب «ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام»[1]، تأليف: د. عبد الحكيم أجهر، فلما وقفتُ عليه وقمت بقراءته، رأيت أنه توصل إلى كثير مما كنت بنيته من قبل في كتبي ودروسي، ووجدت أنه بيَّن أيضاً بعض ما بيَّنته في هذا الرد الجديد على «رسالة حدوث العالم» لابن تيمية، وخصوصاً فيما يتعلق بكون الإرادة علة وسبباً/ شرطاً لحدوث العالم/ العوالم المنفصلة، وبين أيضاً تأثره بالفلاسفة وبناءَه على أدلتهم ورؤيتهم مع فارق أنهم كانوا يقولون بقيام الحوادث بالفلك، وهو يقول بقيامها في الذات الواجب الوجود، وقد بينت ذلك بصورة واضحة في هذا الكتاب، مع أنه أشار إليه إشارات على استحياء، وقد وجدت أن هذا الكتاب يتميز بجديته في البحث، مع وجود بعض جهات النقص فيه، كما لا يخلو من ذلك كتاب ألفه إنسان أبداً، ورأيت أنه من المهم التعليق على بعض مباحثه وآرائه بنحو موجز، اكتفاءً بما فصلته في الكتاب، راجياً أن يكون ما أكتبه باعثاً لنفسي ولغيري على إعادة البحث والتحليل العميق، لكي لا نقتصر على مظاهر الأشياء، ونكتفي بمجرد الدعاوى الظاهرة. بل ينبغي الغوص بتدبر لوازم الأقوال، والتفتيش والتنقيب للوصول

---

(١) طبع هذا الكتاب طبعة أولى سنة (٢٠٠٤م)، أي بعد حوالي أربع سنوات من طباعة الكاشف الصغير، والرد على من قال بالقدم النوعي للإخميمي مع تعليقاتي. قام بطباعته: المركز الثقافي العربي – بيروت.

إلى المبادئ العليا التي يبني عليها الكُتّاب والعلماء آراءهم، فإن هذا الأسلوب هو الوحيد الكفيل بالاقتراب إلى التصور الأحسن والتفهم الأقرب للحق عند من يقول بوجودٍ حقٍّ في هذه المباحث.

وليس قصدي هنا مناقشة المؤلف في جميع دعاويه، بل سأحاول الاقتصار على جانب مهم يتعلق بآرائه وأفهامه لمذهب ابن تيمية على وجه الخصوص بمسألة القدم النوعي، ولوازمها ومبادئها، أما انتقاداته ومواقفه من المذاهب الأخرى، فلن نركز عليها هنا.

ابن تيمية وموقفه من الفلسفة والكلام

اشتهر عند كثير من الناس أن ابن تيمية يقيم مذهبه على أساس الكتاب والسنة وأقوال السلف، ولا يبني على قواعد المتكلمة والمتفلسفة، وقد كانت هذه الدعوى سبب انتشار عظيم في هذا الزمان لمذهب ابن تيمية، وشاع لديهم أن مذهبه هو مذهب السلف، وأنه لا يقول إلا بما وَرَدَ عن السلف وبما قرره الكتاب وأكدته السنة.. ولكن العارفين بمذهب الرجل وتفاصيله، الذين لا يقتصرون على مجرّد الدعاوى الهائلة التي يزوق بها مذهبه، يعلمون تماماً أن الأمر ليس كما يدعيه وأصحابُه. إن ابن تيمية لم يقتصر فقط على إضافة أفهام ونظريات من عنده، بل إن أخطر ما قام به هو استلهامه من الفلاسفة مجموعة من أخطر مبادئهم وقواعدهم، وتسليمها لهم، مع إعادة تطبيقها على الله تعالى بدلاً من الفلك الأطلس، وقد قمت بيان ذلك بصورة واضحة في كتابي هذا، وقد تنبه د. أجهر إلى ذلك أيضاً، وأشار إليه في غير موضع من كتابه، وهذه الملاحظة كان قد ذكرها علماء الأشاعرة المتقدمون والمتأخرون كالسبكي والكوثري. وإن أنكرها أتباعه والمتأثرون به، وزعموا أن هذا محض كذب

عليه، ولكن الوهم، والخلط لا يدوم مع استمرار البحث والتنقيب، وإن استطاع الوهابية التيمية التأثير في كثير من الباحثين، ليدفعوهم بطرائق شتى ألا يقولوا قولاً منكراً في ابن تيمية مؤسس مذهبهم، وأسطورتهم التي يحرصون على الحفاظ على قداستها ونزاهتها، فلن يكون بإمكانهم التأثير بالطريقة نفسها على جميع الباحثين في جميع الأماكن والأزمنة، ومع أن هذا المؤلف ينسب ذلك لابن تيمية في غير موضع، إلا أنه ينسبه إليه لاعتقاده أن ذلك حسنة من حسناته لا مثلبة ومَعَرَّة!

قال: «إن الكثير مما عزاه الفلاسفة إلى العقل العاشر أو الفعال، نجده عند ابن تيمية يحدث بدءاً من الله، مع تجنب كامل لنظرية العقول العشرة»[(١)].

وقال في مسألة كون الإرادة – إرادات حادثة قائمة بالله: «وهي مسألة يستلهم فيها أبا البركات البغدادي الذي طالما يشيد به ويصفه بإمام الفلاسفة»[(٢)].

وقد وصف المؤلف ابن تيمية بأنه يتبع لغة مزدوجة في حق الكلام والفلسفة، فبينما يهجم على الفلاسفة والمتكلمين تراه يتبنى بعض مقولاتهم، بل يبني أهم ما في كلامه على قواعد مستمدة منهم، وكثير من الناس يعتقدون أن ابن تيمية مضاد للفلسفة والكلام من أصله، والأمر ليس كذلك، قال د. أجهر: «لقد ساهم ابن تيمية في الخلط في هذه المسألة حينما مارس لغة مزدوجة، التهجم على المتكلمين والفلاسفة من جهة، والأخذ وتبني أشد الآراء الفلسفية جرأة في تاريخ الفكر الإسلامي من جهة أخرى، وكان يفعل

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي، ص ٢٠.

ذلك تحت اسم تصحيح العلاقة بين العقل والنقل»[1].

إذن؛ ابن تيمية كان يقوم بدور المعترض على الفلاسفة وآرائهم في الظاهر وهو يبني عليها في الباطن، يعني كان يزعم أنه مخالف للكلام والفلسفة، وهو في الحقيقة يستمد منهما، أو من واحدٍ منهما، فلم كان يفعل ذلك؟ يقول المؤلف: «ومن الممكن القول إن ابن تيمية كان يعي ممارسته لهذا الأسلوب، وقد أراد من ذلك أن يؤسس للمذهب السني أصوله الفلسفية والعقلية، ويتبرأ في نفس الوقت من انتمائه للفلاسفة والمتكلمين، وذلك لجعل خطابه مقبولاً بين المسلمين، خصوصاً أن تهمة الانتماء للفلسفة قد تجعل كل قَوله منبوذاً ومُداناً»[2].

وهذا الأسلوب لا شك في كونه مخادعة، وإيهاماً مقصوداً، وهو مخالف لأسلوب المتكلمين الصريح في الإعلان عن الذات: أشاعرة، ومعتزلة، وغيرهم، مع محاولة توصيل خطابهم بطرق مختلفة للناس. أما هو، فكان يقول: أنا آخذ من السلف، ومن الكتاب والسنة، وهو في حقيقة أمره لا يفعل ذلك بل يستمد من الفلاسفة الذين يزعم في كل مناسبة الطعن في مذاهبهم! وهذا مسلك عجيب يذكرنا ببعض الفرق الباطنية قديماً، ويكثر من اتجاهات ومدارس الملاحدة والعلمانيين في الوقت المعاصر.

فأن تتظاهر بمخالفة الفلاسفة، وأنت في الحقيقة تستمد منهم وتؤيد مقالاتهم، يبدو لي مسلكاً غير صحيح أخلاقياً ولا علمياً، وإن حكم عليه غيري بأنه في غاية الحكمة!

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

وقد لاحظ د. أجهر بذكاء أن ابن تيمية في كثيرٍ من الأحيان يذكر آراء معينة ويسكت عن نقدها، قد ينقلها عن غيره صراحة ويسكت، وقد يفترضها هو جواباً من عنده، وكثيراً ما تكون مثل هذه الأساليب المسكوت عنها عنده مقبولة لا يرى فيها إشكالاً، وهذا التصرف لاحظته في كتب هذا الرجل منذ سنوات وهو واضح لمن تمرس في كتبه.

قال د. أجهر: «علاوة على صعوبة أخرى في هذا النمط من الكتابة وهو السكوت عن مسائل كثيرة وتجاهلها، الأمر الذي يعني عند ابن تيمية موافقة ضمنية، ولكن مع تجنب ذكرها وتجنب التصريح بذلك نتيجة المواقف التقليدية التي تراكمت ضِدَّها»[1].

وهذه ملاحظة صحيحة في الغالب الأعم كما قلنا، ولكن هذا الأسلوب غير سديد أخلاقياً، فالعالم الذي يحترم علمه ويحترم قُرّاءه يصرِّح بما يعتقده، ولا يخاف من التصريح لأجل الأسباب التي أشار إليها المؤلف، وهو مصيب في هذا التعليل. وهذا الأسلوب المتلاعب سبَبُ فتنٍ عظيمة بين المسلمين منذ ظهور هذا الرجل وحتى الآن، وأتاح مجالاً للقاصرين لأن يتعلقوا بها يشاؤون وينفوا عنه ما لا يرغبون به، لمجرد أنه لم يصرح بأن القول مقبول عنده وإن فهم من السياق والسياق، بل من نصوص أخرى صريحة له أنه يقبل هذا المعنى.

وقال مؤلف الكتاب د. أجهر: «ولكنه – ابن تيمية- يبقى في النهاية متكلماً وفيلسوفاً، وهذا أمر يمكن ملاحظته من خلال مصطلحاته الجديدة، والأفكار التي ذهبَ في الدفاع عنها وتبريرها، ومن يقرأ ابن تيمية جيداً، يجد أنه بالرغم من دعواه بأنه يرفض الكلام والفلسفة في عدة مواضع، إلا أنه

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

غارق في الكلام والفلسفة حتى أذنيه»[1]، وقال: «وبصورة عامة، فإن ابن تيمية كان يعمل تحت تأثير الخط الأرسطي من التفكير»[2].

إن تأثر ابن تيمية بالفلاسفة أكثر بكثير من تأثره بالمتكلمين، خلا الكرامية ومن وافقهم، لأنه -في نظري- يعتبر مكملاً ومحرراً لمذهب الكرامية، ومعدِّلاً إياه بأساليب جديدة وبإضافة أفكار وقواعد جديدة، فمذهبه مذهب مُعَدَّل عن مذهب الكرامية، ساعده في ذلك ما استفاده من المتكلمين والفلاسفة.

بعض الآراء التي تستوجب المراجعة:

الصفات أجناس تخرج تدريجياً إلى الوجود وتصبح أنواعاً!

مع أن الكتاب في جملته يعطي صورة جيدة عن مذهب ابن تيمية، وأعتقد أَنَّني لم أرَ من الباحثين المعاصرين والمحَدثين من بلغ هذا المستوى في فهم مذهبه كما رأيت في هذا الكتاب، وخصوصاً في مسألة حدوث العالم وقيام الحوادث والتسلسل ولوازمها، وسوف نشير لذلك لاحقاً.

أما هنا، فلا بُدَّ من بيان أن المؤلف قَصَّر في فهم مذهب ابن تيمية في مسائل، أظنه لم يُلقِ لها بالاً، ولم يَعُدَّها مهمة؛ ولذلك انعكس فهمه الإجمالي بحسب ما شاع عند كثير من الباحثين في هذا الزمان، يحاولون تنزيه الرجل عن إشكالات وقبائح نسبت إليه، كالحد والجهة والمكان وغير ذلك، وما يتعلق بها من التشبيه والتجسيم، ولا أريد الاستقصاء هنا، بل مجرد ضرب أمثلة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦.

يصر الباحث من أول الكتاب لآخره على أن ابن تيمية يتعامل مع الصفات الإلهية حادثة الأفراد قديمة النوع (كالإرادة، والكلام، والقدرة) على أنها أجناس وأنواع بالمعنى الأرسطي، فقال: «إن الصفات الإلهية عند ابن تيمية هي أجناس وأنواع بالمعنى الأرسطي، وهي متحدة مع الذات الإلهية» ثم يقول: «ولا يوضح ابن تيمية أكثر طبيعة الاتحاد بين الذات والصفات، بل يكتفي بالقول بأنها هي والذات شيء واحد»[١].

وقال: «هذه الأفعال: الخلق، التأثير، الإبداع... هي الرحم الذي يخرج منه العالم، إنها نفسها الصفات الإلهية، بعد أن تنتقل من حالتها الأولى، بوصفها جنساً، إلى كونها فعلاً أكثر تعيناً (نوعاً)، ومن الوجهة الزمنية، فإن هذه الأفعال تصدر عن صفات الله الأزلية، عقب وجود هذه الصفات مباشرة، فهي متصلة بها، وتعقبها في الزمن، إنه الوقت الذي تستغرقه الصفة في تحوّلها أو انتقالها من كونها جنساً إلى كونها فعلاً»[٢].

وقال: «وكل الصفات الأخرى، بما فيها صفة الإرادة، تنتقل بالضرورة من كونها جنساً إلى كونها فعلاً، مع كل تجدد يرتبط بالخلق»[٣].

وقد جرى المؤلف في جميع مباحث الكتاب على هذا الفهم، وهو أن الصفات تنتقل من كونها جنساً إلى كونها نوعاً، وفسر الحركة والتغير في الصفات على هذا المبدأ. فإن صَحّ كلامه، فهذا وجه آخر من وجوه تأثر ابن تيمية بأرسطو. وإن لم يصحَّ تفسيره حدوث الحوادث بذات الله على هذا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٦.

النحو، وهو ما أراه، فينبغي أن يعيد النظر في هذه المسألة التي أقام عليها أساس بحثه. وإن كان هذا التفسير لا يُضِيرُ المؤلف كثيراً؛ لأن الحاصل أن ابن تيمية لم يفسر كيفية حصول الصفات الحوادث بذات الله تعالى في كتبه، نعم صرح بأن الإرادة لها مدخلية في كثير من الصفات، وقد قال د. أجهر: «إن الإرادة هي التي تنتج من كل صفة من صفات الله مفرداتها (آحادها)، وإنه من غير الممكن افتراض صفات تنتج ذاتها بذاتها، لأن افتراضاً كهذا، سيؤدي إلى الالتقاء مع نظرية الفلاسفة بتلازم العلة والمعلول في الزمان، حيث لا وجود في افتراض كهذا لإرادة الله... الإرادة في هذا الفهم لا تعمل حرة بدون أي منطق أو قانون سببي»[1].

إن ابن تيمية لم يوضح كيفية حدوث الإرادة، إلا بأن كل صفة حادثة، فعلَّتُها وسببها هي الصفة الحادثة السابقة، وكل هذه الصفات الحادثة الملازمة للذات أبداً وأزلاً من كمالات الله، ولازمة له، ولم يقل ابن تيمية إن السبب في هذا الحدوث أن الصفات تنتقل من حالة الجنس إلى حالة النوع عن طريق الإرادة.

والسؤال هنا: ما الذي ينقل الإرادات الجزئية الحادثة من حالة الجنس على رأيه إلى حالة النوع والتخصص، هل بنفس الإرادة، فيلزم الإشكال الذي أشار إليه بحسب نظره. مع أن هذا الذي ذكره عند التدقيق لا يلزم، ولا يشكل به على رأي ابن تيمية؛ لأنه لو أنتجت كل صفة جنس أنواعها وأفرادها، لما لزم عند ابن تيمية التلازم الذي يذكره المؤلف؛ لأنه يقول بأن المسبَّب يتبع السبب في الزمان، ولا يقول بوجوب بقاء الصفة الحادثة بذات الله كما قال الكرامية

(١) المرجع السابق، ص ١٦٢.

ذلك، فلا التلازم في الزمان بلازم، ولا الدوام مع الذات لازماً أيضاً...

وهذا السؤال أعني سبب حدوث أفراد الإرادات لا جواب عنه على مذهب الرجل إلا أن يقول: إنها كلها معلولات عن الذات القديم، فيرد عليه أنه يمنع أن يكون القديم علة للحادث، أو أن كل صفة سابقة سبب للاحقة، وهذا فيه إشكالات عظيمة بينتها في تحليل كلامه في هذا الكتاب، وهذا لجوء منه للتسلسل، هذا المفتاح السحري الذي يحل به كل إشكالية لا يقدر على حلها بطريقة منطقية مقبولة، والتسلسل في أصله إشكالية عظيمة.

ولكن مع ذلك كله، يصدق المؤلف عندما يقول: إن صفة الإرادة لا تعمل إلا وفق منطق وقوانين سببية في مذهب ابن تيمية، لأنه ضد الترجيح بلا مرجح، وإلا ذهبت معظم اعتراضاته على حلول المتكلمين سُدَى وهباءً منثوراً... وينبغي التساؤل عن هذه الأسباب التي يرجع ابن تيمية إليها حدوث الإرادات القائمة بذات الله شيئاً بعد شيء وقبله شيء؟ ما هي هذه الأسباب وما هو هذا المنطق؟

إن كان راجعاً لذات الله، يلزم نقض مذهبه من أساسه، وإن أرجع كل صفة إلى الصفة التي قبلها، فالسؤال يبقى متوجهاً عليه إلى الأزل، والإحالة إلى التسلسل في هذا المقام، هو اعتراف بعدم القدرة على الإتيان بجواب مقنع، ولا حل أمام ابن تيمية إن أراد أن يكون متناسقاً في مذهبه، إلا أن يرجع الرجحان والترجيح للإرادات إلى أمور خارجة عن ذات الله، أي إلى الأمور الخارجية التي ينبغي أن يقول إنها ثابتة بنفسها، ولا يصحُّ له أن يرجعها لإرادة الله، وإلا لزم الدور الصريح. وبهذا يتحقق مفهوم الحكمة عنده، ولكن هذا الحل معناه الاعتراف الواضح بأن أفعال الذات مبنية على أمور غير راجعة للذات،

فالذات الواجب منفعل ومتأثر بصفاته بأمور خارجة عنه، وهذا الحل هو الذي سماه المؤلف بأن الله عند ابن تيمية أقرب إلى أن يكون بالعلة الميكانيكية التي تنتج معلولاتها هكذا، وهذا أقرب إلى نفي مفهوم الألوهية منه إلى إثباته، وإبطال لأخص صفات الإله وأعظمها كما هو ظاهر.

حول صفات الله

والحقيقة أنه لا يوجد حل يمكن أن يكون مقنعاً بناءً على أصول ابن تيمية في هذه المسألة.

يقول المؤلف: «صحيح أن رفض تأويل الآيات التشبيهية هو موقف حنبلي قديم، وهو يقف ضداً على رأي المعتزلة والأشاعرة المتأخرين الذين قبلوا التأويل اللغوي[1]، إلا أن هذا الموقف لا يعني أن ابن تيمية يقبل أي نوع من أنواع التشبيه بين الله والإنسان، فوصف الله لنفسه بصفات إنسانية كما ورد في القرآن، يجب تركه على حاله دون أي محاولة تفسيرية، ومع الامتناع في نفس الوقت عن الأخذ بظاهر هذه الآيات، والقبول بها على أنها صفات تماثل صفات الإنسان»[2]، وقال تعليقاً على كلام لغولد زايهر: «إن كتابات ابن تيمية كلها لا تشير أبداً إلى أي نزعة تشبيهية في فكره، بل على العكس، فإن موقفه صريح ويكرره دائماً بأن الصفات التشبيهية التي ترد في القرآن يجب تركها كما هي بدون تأويل وبدون تشبيه بينها وبين صفات الإنسان»[3].

---

(١) ليس الأشاعرة المتأخرون هم الوحيدين الذين قبلوا التأويل، بل وافقهم في ذلك المتقدمون وخلافهم، في بعض المسائل في تفاصيل لا في أصل التأويل كما يوهم كلامه.

(٢) ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي، ص ٥٠.

(٣) المرجع السابق، هامش (١٤)، ص٤٩.

يبدو أن المؤلف لا يفرق بين التفويض الذي شرحه هنا، وهو ترك اللفظ على ما ورد دون الأخذ بظاهره، وبين ما يقرره ابن تيمية من لزوم الأخذ بالظاهر، ولكن هذا الظاهر يؤخذ بدون تمثيل؛ لأنه يبدو أيضاً أنه لم ينتبه إلى أنه يفرق أيضاً بين التشبيه والتمثيل، والمنفي صراحة في كلامه هو التمثيل لا التشبيه، بل إنه يصرح في غير موضع بأن كل موجودين لا بُدَّ من وجود وجه شبه بينهما، أما المماثلة فهي المنفية.

ولو كان موقف ابن تيمية في هذه المسائل على النحو الذي وصفه المؤلف، فلم قال بقيام الحوادث، ولم قال بالحركة، والجهة، والاستقرار، والمماسة. ونحو ذلك من المعاني، بل يقول: إن اليد والوجه والعين وغيرها من صفات الأعيان لا المعاني.

ويؤكد أن المؤلف لم يتعمق بَعْدُ في فهم مذهب الرجل في هذا الباب، ما قاله بعد ذلك من أن ابن تيمية خالف الأشاعرة وغيرهم في نفيهم للجهة، إذن هو يثبت الجهة، فكيف يقال: إنه ترك الأمور على ما هي عليه مع نفي الظاهر؟! قال المؤلف: «يعتقد ابن تيمية أن إثبات جهوية الله برهانياً هي الصيغة الملائمة التي تجيب على مشكلات دينية وفلسفية عدة، ويتفق بقوة مع نظرية ابن رشد القائلة بأن وجود الله في جهة لا يعني بأي حال من الأحوال أن الله يوجد في مكان، الأمر الذي ينفي عن الله أي سمة من سمات الجسمية الخاصة بالأجسام التي توجد في مكان وتتحيز فيه»[1].

وقد بينا أن ابن رشد ينفي المكان؛ لأن المكان عنده هو ما يحيط بالمتمكن، ولا شيء يحيط بالله، ولكن هذا لا يستلزم نفي الجهة عنده، فهناك انفكاك بين

---

(١) المرجع السابق، ص٥٨.

الجهة والمكان على رأيه في مفهوم المكان. ولكن هذا التعريف للمكان هو تعريف أرسطي خالص، وليس المراد بالمكان عند المتكلم ولا في أصل اللغة هذا المعنى بعينه، ولذلك، فالمتحيز المتمكن المستقر على شيء محدود هو في مكان عند المتكلمين، وابن تيمية وإن احتج بكلام ابن رشد في إثباته الجدلي للجهة، إلا أنه لم ينفِ التحيز والمحدودية عن الله تعالى، ولم يقل إن الله ليس مستقراً على عرشه، بل صرح بكل ذلك؛ لأنه يعلم أن الخلاف الرئيس بينه وبين المتكلم ليس في أن الله يحيط به غيره، بل في كون الله متحيزاً أي ذا أبعاد وحدود في ذاته، وهو يعترف بذلك، ويعتبرها من لوازم الذات. فكيف يصح للمؤلف نفي ذلك عن ابن تيمية إلا أن لا يكون قد فهم حقيقة مذهبه بعد ولا أحاط بهذه الجهة منه.

ثم نتعجب من المؤلف عندما يقول بعد ذلك: «الكون بالنسبة لابن تيمية كوكبي، والله يحيط به من كل جوانبه»[1] فإذا كان الله محيطاً بالكون من كل جهة، فأين السكوت عن الألفاظ الواردة بدون تأويل، وأين نفي التشبيه عن الله؟ وإذا كان الله محيطاً بالكون كما تفهم؟ ألا يستلزم ذلك أن يكون الله مكاناً للكون، وأن يكون الكون داخلاً في الإله على تعريف ابن رشد وأرسطو للمكان؟ لا تجد إشارة لتحليل هذا المعنى عند المؤلف...!

ولكنه مع ذلك يذكر أن هذا الفهم هو مذهب ابن رشد الذي يستمد منه ابن تيمية، فيقول واصفاً مذهب ابن رشد: إن رفضه للخلاء في الكون، ورفضه لتناهي العالم وانغلاقه: «تتيح له صياغة موقف ذي دلالة أنطولوجية مهمة، ويصبح الله فيه هو كل الوجود اللامتناهي الذي يحيط بالعالم، ويصبح

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٠.

العالم محاطاً به من كل الجهات بهذا الوجود الشريف الذي لا يخضع للكون والفساد»[1]، فإذا كنت أدركت هذا المعنى من ابن رشد، فما هو موقف ابن تيمية من هذه المسألة؟

ومع ما سبق يؤكد المؤلف عدم رسوخه، في إدراك حقيقة مذهب ابن تيمية، عندما يزعم أنه ينتصر للاتناهي الله مع كونه فوق العالم، ويريد باللاتناهي نفي المحدودية لذات الله بالطبع، وليس اللاتناهي الزماني، فلا أحد يقول بانتهاء وجود الله وعدمه في لحظة ما، يقول المؤلف: «... إن الله فوق العالم بصورة لا متناهية، وعدم التناهي هذا ينتصر له ابن تيمية، ويرفض، كما فعل ابن رشد، فِكْرَتي الخلاء والتناهي، فالله من جهة العلو غير متناه وفي نفس الوقت غير مداخل للعالم، أي غير مخالط للموجودات الحسية، بينما ترتبط صفات الله بكل شيء في العالم. إن الله ليس بعيداً عن الوجود الفيزيائي وليس غير آبه به، إنه قريب جداً منه، ومحيط به من كل الجهات، والله علاوة على أنه في جهة يقف في معيّة تامة مع مخلوقاته من خلال صفاته التي تعمل أزلاً»[2].

ابن تيمية لا يقول إن الله غير متناهٍ من حيث وجوده وخيره وحدوده، بل يصرح دائماً بضرورة إثبات الحدِّ لله، لا من جهة العرش فقط بل من جميع الجهات الستّ. ويعتقد أن هذا قانون لجميع الموجودات المتحيزة بما فيها الإله، وقد وضحت ذلك في كتاب «الكاشف الصغير»، بما لا يقبل الردّ والدحض.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

حول قيام الحوادث وأزلية العالم بالنوع/ الجنس

بينت سابقاً أن هناك خلطاً عند المؤلف في مسألة كون الصفات أجناساً وأنواعاً عند ابن تيمية بالمعنى الأرسطي، والجنس والنوع كليات وابن تيمية يرفض وجود الكليات في الخارج، وأما إطلاق لفظ جنس الصفات أو نوعها في كلامه، فإنما هو بلحاظ المعنى اللغوي لهما، فالإرادات الحادثة مشتركة تحت معنى واحد، فهي أنواع تحت جنس، أي كل منها من جنس أختها وهكذا. أما إحالته على المعنى الأرسطي كما يصرّ المؤلف ففيه نظر.

ولكن المؤلف أصاب إلى حدٍّ كبير عندما أدرك العلاقة في مذهب ابن تيمية بين الصفات الحادثة القائمة بذات الله وبين المخلوقات المنفصلة عنه، وقال: «إنها تجعل كل العالم المخلوق، يجد أصله في الذات الإلهية، إن أشياء العالم تأتي إلى الوجود بسبب فعل الخلق، الذي حدث أصلاً في ذات الله»[1].

ويدرك المؤلف تماماً أن ابن تيمية يتعلق بالشبهة التي أثارها الفلاسفة، من قبل، وهي شبهة المدة اللامتناهية من الزمان التي سبقت حدوث العالم، وهذا يستلزم عندهما -الفلاسفة وابن تيمية- كون الله معطلاً عن الفعل مدة لا متناهية، إلى أن يُحدث العالم في اللحظة الزمانية التي يختارها، بناءً على فهمهم المعوج للحدوث الزماني عند المتكلمين، ويبدو أن المؤلف يوافقهم -الفلاسفة وابن تيمية- في وجاهة هذا الإشكال؛ ولذلك لا يشير كما ينبغي إلى جواب المتكلمين بعدم وجود زمان أصلاً قبل العالم، وبأن وجود الله غير زماني أصلاً، وبالتالي قولهم بانقضاء مدة لا متناهية قبل حدوث العالم، مجردُ وهم، كما وضحه الغزالي في «تهافت الفلاسفة» والشهرستاني في «نهاية الإقدام».

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦.

والمؤلف قطعاً اطلع على هذين الكتابين المهمين؛ لأنه ينقل عنهما في مواضع كثيرة ويشير إليهما، ولكنه لا يعطي هذه النقطة حقها من البيان والتوضيح، مع أنها من أهم المفاصل في الجدال الدائر بين الفريقين. ويكتفي بتكرار الشبهة على طريقة ابن تيمية والفلاسفة، يقول: «يقول ابن تيمية إنه من غير المعقول أن لا نتحدث عن حدوث الأفعال في ذات الله، إذا كنا نريد أن نوفق بين مبدأ السببية من جهة والإرادة من جهة ثانية، ومن زاوية أخرى، فإن مفهوم الحدوث الحقيقي، لا يمكن مقاربته إذا بقيت وجهتا نظر علم الكلام والفلسفة تسيطران على تفكيرنا فيما يتعلق بالخلق»[1]، وذلك لأن المتكلم يقول بالحدوث الزماني بعد مرور فترة لا متناهية لم يكن الله فيها فاعلاً، وبدون حدوث شيء وجودي زائد في ذات الله، وهو ما يرفضه ابن تيمية.

ولأن الفلاسفة يقولون بقدم مادة العالم؛ لأنه صادر عن الواجب الوجود، الذي هو علة تامة على رأيهم، وابن تيمية لا يرضيه ذلك، فيقترح أن الله علة ولكن غير تامة أي لم يحصل لها جميع ما يستوجب قدم العالم، بل صفاته التي هي عِلَل لا تكون له قديمة، بل لا تحصل فيه إلا حادثة شيئاً بعد شيء وقبله، بلا نهاية ولا بداية، وتبعاً لذلك يصدر العالم عن الله حادث المادة والصورة أزلاً وأبداً. وهذا هو الحدوث المستمر الأزلي الذي أخذه ابن تيمية ولو من بعض جوانبه من توضيح ابن رشد لمذهب أرسطو. ولذلك يقول المؤلف بياناً لرأي ابن تيمية:

«تقتضي فكرة الحدوث حصول الأشياء بالتتابع شيئاً بعد شيء»[2]،

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٨.

ويقول: «إن الاتهام الذي وجهه الفلاسفة للمتكلمين من أن الخلق من عدم، يقتضي تغيراً في ذات الله، أو تجدد باعث أو داعٍ، قد تمَّ رفضه تماماً من قبل المتكلمين، إلا أن هذا الرفض لم يدفع بهم إلى تقديم إجابة عن سؤال: لماذا تأخر أو تراخى الله في الخلق عن أزليته؟ وفي الحقيقة فإن الإجابات التي قدمها المتكلمون بقيت تحكمية إلى حدٍّ كبير»[1].

وهذا النص وغيره يظهر أن المؤلف يتفق مع ابن تيمية في أن وجود الله زماني، وإلا فلا معنى لأن يقول تأخر أو تراخى، فلا تأخر ولا تراخي بهذا المعنى إلا بالزمان، خصوصاً في أصل وجود العالم. ويتفق مع ابن تيمية في أن "نظرية الخلق من عدم، تؤدي إلى جعل الله غير قادر وغير فاعل في أزليته قبل الخلق"[2]، ويقول: «وبالرغم من أن ابن تيمية لم يتفق مع الفلاسفة الفيضيين في نظريتهم للخلق، فقد تبنّى نقدهم للمتكلمين فيما يتعلق بالخلق من عدم ونظرية العلة المرجحة، وقد كرر كثيراً اتهامه للمتكلمين في قولهم بترجيح بلا مرجح، أي افتراض الحدوث أو الخلق بدون علة محدثة أو كما يسميها هو (حدوث بلا سبب حادث)»[3].

وقد بينتُ في هذا الكتاب أن ابن تيمية يبني على قاعدة الفلاسفة أن كل حادث وجودي لا بُدّ له من علة وسبب وجودي حادث لكي يحدث عنه، والمتكلم لا يقول بذلك الفهم، ولذلك يتهم ابن تيمية المتكلمين أنهم إذ يقولون بكفاية التعلق التنجيزي الحادث، الذي ليس وجودياً في الخارج، أنهم

(١) المرجع السابق، ص ١٥١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥١.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

يقولون بحدوث شيء بلا سبب، مع خلطه أو عدم بيانه للفارق المهم بين الترجيح بلا مرجح وبين الرجحان بلا مرجح.

وأما قول المؤلف: «إن الحفاظ على فكرتي الفاعلية الإلهية المريدة من جهة، وأزلية هذه الفاعلية من جهة أخرى، اقتضى من ابن تيمية أن يجيب عن السؤال الذي عجز المتكلمون المبكرون والمتأخرون من الإجابة عليه، أي معضلة لنشوء الداعي، والباعث أو السبب الذي دفع الله لأن يخلق العالم»[1]، وهذا الباعث يرجع في نظر ابن تيمية -بحسب فهم المؤلف- إلى أن الإرادة هي «التي تنتج من كل صفة من صفات الله مفرداتها (آحادها)» [2].

ثم قرر أن الإرادة في هذا الفهم لا تعمل حرةً بدون أي منطق أو قانون سببي»[3]، يعني: إن الإرادة ليست حرة في الاختيار من بين الطرفين لما تريد، فلا يوجد هناك شيء اسمه أن الفاعل المختار يرجح ما يريد ولو على مساويه أو المرجوح على الراجح، بل لا بُدّ من سبب وداعية لكي يختار أحد الجانبين؟ فما هو هذا المرجح؟

لقد ذكرت سابقاً أن الجواب لا يعدو أحد احتمالات: إما الرجوع إلى عين الذات القديم، وهذا يناقض أصول ابن تيمية كما قررته، أو الرجوع إلى إرادات سابقة والتسلسل فيها، وهذا يساوي اللاجواب؛ لأن الاكتفاء بذلك يستلزم الاكتفاء بعدم التعليل المعقول، أو لا بُدّ من الرجوع إلى ثبوت الأشياء في نفسها بمعزل عن الإرادة، وجعل الإرادة تابعة لهذا الثبوت النفس أمري،

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٠.

تخرج كل شيء وتعطيه ما له بحسبه هو، لا بحسب اختيارات عبثية -على حسب تعبيرهم-.

ويبدو أن هذا الاحتمال هو الذي مال إليه المؤلف، فقال: «فالإرادة إذن رغم أنها عنصر خارجي على بقية الصفات إلا أنها لا تعمل إلا وفق منطق محدد، يتمثل في نقل ما هو موجود بالقوة في الصفات إلى الوجود بالفعل، وبالتالي، فليس من عبث كوني في الخلق، وليس فوضى تحتملها فكرة الإرادة الإلهية الحرة مطلقاً، وليس من تعميم لفكرة المعجز على كل الخلق الإلهي»[1]. فالمؤلف يحيل في عمل الإرادة إلى ما هو موجود بالقوة!! في الصفات الأخرى، ولكنا عرفنا أن الوجود بالقوة مصطلح أرسطي لا يقبله على ما هو ابن تيمية.

ويريد بما هو بالقوة: الصفات الأجناس حسب مصطلح أرسطو، وقد عرفنا أن ابن تيمية لا يقول بذلك أيضاً؟! ولم يشر المؤلف من أين تنشأ الإرادات الجزئية وهل هي ناتجة عن الذات مباشرة، أم هي بدورها ناشئة عن الإرادة الجنس التي بالقوة؟ وعلى كل هذه الاحتمالات يتحقق إشكالات وتناقضات في هذا التفسير، ولا يمكن الخروج منه على هذه الرؤية إلا بالقول بالفاعل الموجب لا المختار؛ لأنه مع طرد قانون السببية على الإرادة وعلى جميع الإرادات الجزئية الحادثة، ونفي الاختيار المحض، وعده عبثاً وفوضى! لا يتبقى من معنى إلا الإيجاب بالذات خصوصاً مع قوله إن عمل الإرادة إخراج ما بالقوة للفعل.

وهذا كله في باب صفات الله، وقد يقال لا إشكال في ذلك ولا جبر فكل هذا صفات لله وإيجاب الذات لصفاتها لا يستلزم القول بالموجب؟ فنقول

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦١.

مع التنزل بتسليم ذلك، إلا أنا لو سلمنا لابن تيمية بذلك فلا يستطيع تفسير كيفية صدور الصفات الحادثة عن الذات القديم. مع قوله: الحادث لا بد له من سبب حادث إلا بالقول بالتسلسل، ولا معنى للتسلسل مع القول بنفي الحرية والاختيار المحض، ومع القول بضرورة الالتزام بالسببية حتى للإرادة، وكونها ناشئة عن باعث مطلقاً، وكون هذا الباعث راجعاً للأشياء في نفسها من حيث القوة، إلا القول بالموجب.

وعلى كل حال: فإذا كان ابن تيمية –بحسب المؤلف– يقول: إن وجود العالم انعكاس ونتيجة لما يحصل في الذات الإلهية من تغيرات وتحولات واستكمالات، فهذا الحل عينه ينسحب على العالم أيضاً، فيقال إن الصفات تخرج ما بالعالم من القوة إلى الفعل بلا اختيار ولا حرية!! وبحسب الالتزام بقوانين السببية ومع نفي الفوضى والعبثية، ولذلك يجب دوام صدور العالم على سبيل الحدوث من الأزل إلى الأبد، وهذا هو القول بالفاعل الموجب الذي قال به المتفلسفة، لكن مع نفي قدم المادة بعينها والقول بالقدم النوعي للمادة والصورة، مع أن المتفلسفة يقولون بنفي ذلك وإحالته كما نقلته عن ابن رشد في هذا الكتاب. وما جعلته المتفلسفة للفلك من كون حركته سبباً للكون والفساد في العالم، جعله ابن تيمية لذات الله، فأقام فيها الحوادث، ولم يقتصر على نوع واحد منها (الحركة) كما اقتصر الفلاسفة في الفلك، بل صَرّح بأن صفات الله أنواع شتى غير الحركة وكلها قائمة بذاته.

ومع ذلك كله لا بُدّ من القول بأن المؤلف قارب بيان مذهب ابن تيمية بصورة لم يقترب منها أكثر الباحثين في هذا الزمان، ولذلك لا نستغرب أبداً عندما يكشف عن وجه التقارب والتماثل بين الفلك عند الفلاسفة وبين الذات

الإلهية عند ابن تيمية، فيقول: «إن ابن تيمية الذي رفض بشدة أزلية أي كائن مخلوق، كالكواكب والعقول السماوية أعطى الأفعال الإلهية الدورَ الفلسفي الذي لعبته تلك العقول بالنسبة للفلاسفة، أي دور الانتقال أو الوسيط من الأجناس، والأنواع إلى الأشياء المخلوقة والعالم المادي، وربما نغامر بالقول: بأن فكرة الأفعال المتعدية التي تنتمي لله أصلاً، قد تم افتراضها فلسفياً لتحل محل عقول الفلاسفة السماوية حيث إن كليهما: الأفعال الإلهية، والعقول السماوية، تلعب نفس الدور الرابط والواصل بين مستويين للوجود، الله الواحد، والعالم المتكثر والمتنوع»[1].

فالصورة التي بينتها في هذا الكتاب وفي كتب قبله، اكتشفها هذا المؤلف أيضاً وهي تعطينا فكرة عن مدى تأثر ابن تيمية بالفلاسفة وعن كثرة القواعد والأصول التي استمدها منهم، مع أنه دائماً يوهم قراءه بمعارضته لهم، ومعاداته إياهم؛ ولذلك لا نستغرب أبداً عندما نجده قديماً يستنصر بالفلاسفة على المتكلمين، ونرى في زماننا المعاصر أن الفلاسفة ينصرون مذهبهُ على مذهب المتكلمين من جهة، ونرى أتباعه يعيدون الاستنصار بآراء الفلاسفة مرة أخرى، على مذاهب المتكلمين أشاعرة وماتريدية وغيرهم. فلا قرار لهذا المذهب إلا بناءً على أصول المتفلسفة، وإن نادى بملء صوته بمنافاته لمذهبهم، وإن زعم أن مذاهب المتكلمين أقرب إلى الحق في بعض المواضع من المتفلسفة، فترجيحه الجزئي هذا لا يستلزم أنه يعارض المتفلسفة في أصولهم الكلية.

ولا أدري بعد ذلك من أين أتى المؤلف بقدم الصفات وأزليتها عندما قال: «هذه الأفعال هي معلولات، كما يقررها ابن تيمية، تأتي بعد برهة زمنية

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦٧.

من وجود العلة[1]، فالله بالتالي وصفاته أزليان[2]، بمعنى أسبقيتهما على أي شيء شيء آخر، بما في ذلك الأفعال الإلهية التي تحدث في ذات الله»[3].

والمستغرب من ذلك أنه إذا كانت نفس صفات الله أفعالاً قائمة بذاته، فكيف يقال: إن الله وصفاته يسبقان أفعاله، ومن أفعاله القائمة بنفسه صفاته، أليس هذا دوراً واضحاً؟

الحلُّ السحري في التسلسل الذي لا يستطيع أحد البرهان عليه، ولا تصوره تصوراً صحيحاً أبداً.

إن الإشكالات لا تنتهي في مذهب ابن تيمية، وستظل تلاحق كلَّ من يقول به من بعده.

* * *

(١) ما هي العلة هنا؟ أهي الذات، أم الصفة الحادثة التي قبلها، أم صفة قديمة لا يثبتها ابن تيمية بالفعل!

(٢) ابن تيمية ينفي أزلية صفة معنى هي الإرادة وغير ذلك، فهي عنده أزلية بالنوع، وبناءً على ذلك لا يصحُّ إطلاق هذا القول كما أطلقه المؤلف.

(٣) المرجع السابق.

تمهيد

بين يدي المباحث الأصلية

موضوع الكتاب: الفتوى وتحليلها

هذا الكتاب الذي نشرع في التعليق عليه، عبارة عن جواب سؤال أو مجموعة أسئلة محدَّدة في موضوع مهم تمَّ توجيهها لابن تيمية، وقام بالجواب عنها بما يراه الحقّ ويعتقده الدينَ، وسنقوم بإيراد السؤال ونكتب تعليقات مجملة عليه، قبل البدء في مباحثة ابن تيمية فيما قرره وكتبه.

إيراد السؤال كاملاً:

وجَّه السائل هذه الأسئلة لابن تيمية، نوردها كما هي:

«بسم الله الرحمن الرحيم

ما تقول السادة العلماء، أئمة الدين، رضي الله عنهم أجمعين:

- في الموجودات إن كانت من العدم، فكيف يكون وجودٌ من العدم؟

- وعن أي شيء صدرت الموجودات بعد أن لم تكن؟

- وهل صدورها عن محض المشيئة الأزلية؟

- وما الدليل القاطع على حدوث العالم؟

أفيدونا مأجورين، غفر الله لكم أجمعين».

هذا هو نص السؤال الذي دار كتاب ابن تيمية على جوابه وتحليله. ومن الظاهر أن الذي وجّه السؤال ليس عاميّاً؛ لأن ترتيب السؤال وموضوعه والمعاني المسؤول عنها، تدلّ على درجة لا بأس بها من العلم والمعرفة عند السائل، وهذا يقتضي أن يكون كلام ابن تيمية منطوقاً ومسكوتاً -مما يفهم من مواضع السكوت، مقصوداً له. ويقتضي أيضاً أن ما قرره يريده، ولا يصح أن يقال: إن هذه الفتوى موجهة للعوام؛ ولذلك لا يصحّ أن يحاسب المفتي على عباراته بصورة دقيقة، ولا يجوز تحليلها إلا بما يناسب العوام!! لا يصح أن يقال ذلك؛ لأن الفتوى غير موجهة للعوام كما قررنا، ثم نقول: لو كانت كذلك، فينبغي أن نحاسبه أيضاً على مقتضى عباراته وما تدل عليه كلماته، بل يجب أن تكون النقود الموجهة عليه في هذه الحالة، أشدّ وأكثر حزماً؛ لما يسببه الغلط الموجّه إلى العوام من اضطرابات خاصة بمن يقرأ الفتوى، وعامة لمن حوله إذا اعتقد بها، كما هو شأن العامي، فإن العامي إذا قيل له: هذه فتوى، وليست مجرد جزء من كتاب لعالمٍ، يُسمَّى شيخ الإسلام، وأُضفي على هذا العالم من الصفات والألقاب ما يزيده مكانة وتقديراً في نفس العامي، يكون ذلك أشدَّ وأوقع عنده، بحيث يدفعه ذلك كله إلى التسليم والركون للفتوى ومقتضاها.

ومن الظاهر أن السائل يسأل عن «الموجودات» بقيد المخلوقة لله أو المفعولة له، وهو وإن لم يقيدها بذلك، فهذا مفهوم من سؤاله، حيث يقول: «في الموجودات – إن كانت من العدم فكيف يكون وجود من عدم»، فهو في سؤاله يدير تقسيماً مستتراً حاصله: أن ما سوى الله إما أن يكون قديماً لا أول لوجوده، أو يكون لوجوده أول وبداية، فإن كان لوجوده أول وبداية، فقد سبقه العدم، والسائل يطلب تصوير وتفهيم كيف يوجد وجودٌ من العدم، أي

بلا مادة تسبقه!!

وقد جاء كلام ابن تيمية في أول جوابه ناقلاً قول القائل بطريقة أخرى غير الموجودة في السؤال المثبَت. فقال[1]: «قول القائل [إن الموجودات، أو المخلوقات، وجدت، أو كانت من عدم] كلامٌ مجمل... إلخ» اهـ.

وهذه الصيغة ليست عين صيغة سؤال السائل، كما قررنا، ولكن ابن تيمية فهم كما قلنا أن السائل يسأل عن ما سوى الله تعالى من الموجودات، ولذلك يبدو لي أن قوله: «أو المخلوقات»، تفسير لما ورد في كلام السائل مع أنه أورد العبارة بصيغة الشرط، كما قررناها، فقال: «في الموجودات وإن كانت من العدم» اهـ. ثم أكمل سؤاله.

ومن الواضح أن السائل يريد بيان مسألة: كيف يمكن للعقل أن يتصور أو يصدق بأن شيئاً يوجد بعد أن لم يكن موجوداً، ولا يريد أن الشيء الموجود الحادث ينشأ بدايةً من العدم ولذلك عقب على ذلك بسؤال آخر وهو: «وعن أي شيء صدرت الموجودات بعد أن لم تكن»، فهو يسأل هنا عن مصدر الإيجاد وعن سببه، كما هو واضح، فإذا كان العالم معدوماً أزلاً، فكيف صار له الوجود الحادث، وما الذي أحدثه، ومن الواضح أيضاً أن السائل يستنكر حدوث شيء بنفسه بعدما كان عدماً، أي يستحيل حدوث الحادث لنفسه، فلا يمكن تعقل كون الحادث حدث ويكون المحْدِث لهذا الحادث عينَ الحادث؛ فهذا محالٌ ظاهر. وكذلك من الواضح أن السائل يستنكر أن يكون الحادث قد حَدَثَ بلا سبب، فبعد أن ننفي كون الحادث حدث بلا سبب، ننفي بالضرورة أن يكون حدث لنفسه، ويمكن أيضاً أن نقول: إن تعقلنا لاستحالة أن يحدث

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص٤١.

الحادث نفسَهُ سابقاً لاستحالة حدوث الحادث بلا سبب؛ وذلك لأن إحداث الحادث نفسَهُ يستلزم التناقض الظاهر البطلان، وهو أن يكون الحادث سابقاً لنفسه في الوجود، أو أن يكون الشيء حال كونه عدماً محضاً سبباً في وجود نفسه، وهذا لا يقول به عاقل، وأما حدوث حادث بلا سبب، فإدراك التناقض والاستحالة قد تحتاج إلى شيء من التفهم.

وعلى كل الأحوال، فإن السائل ينفي حدوث الحادث لنفسه، وينفي حدوث الحادث بلا سبب؛ ولذلك يسأل في القسم اللاحق عن المحدِث فيقول: «وهل صدورها عن محض المشيئة الأزلية؟» اهـ، يعني إذا كان الحادث لا بدّ له من سبب غيره، أي غير هذا الحادث، وعلمنا أن المحدث هو الواجب الوجود، فهل صدر هذا الحادث عن واجب الوجود القديم لإرادته الأزلية؟ وكأن هذا السائل ينفي أو لا يعبأ بقول الفلاسفة الذين قالوا: بأن عين الذات القديمة (أي واجب الوجود) علة لوجود العالم؛ لأن هذا القول ينافي القول بحدوث العالم، بل يستلزم القول بقدمه. ومن حقٍّ من ينفي هذا الاحتمال الذي تبناه الكثير من الفلاسفة أن يسأل عن سبب إحداث الحادث: هل هو الإرادة القديمة؟ وكأنّ أصل الإشكال: كيف تكون الإرادة القديمة هي سببَ حدوث هذا الحادث، ونحن نعلم أنها قديمة، ونعلم أنها لو كانت الإرادة القديمة مصدرَ وجود الموجود، فينبغي أن يكون الموجود قديماً، كسبب وجوده ومصدره، ولاحظ أنه يستعمل كلمة الصدور هنا لا السبب مطلقاً!

فهذا السائل إذن يستشكل كون الإرادة القديمة، مصدراً للحادث، إذ لا يَعْقِلُ هذا السائل كيف يكون الحادث صادراً عن القديم.

وأخيراً يسأل عن الدليل القاطع على حدوث العالم بحسب نظر ابن تيمية، وسوف نوضح طريقة ابن تيمية في جوابه عن هذه التساؤلات. ولكن

من المستحسن هنا -وقد حللنا السؤال- أن نتوقع من ابن تيمية الكلام على مسائل تمسُّ المسؤول عنه، بل لا يتم جوابه إلا بتوضيحها.

ومن هذه المسائل والمباحث: هل يتصور خلق شيء لا من شيء؟ وهل ينبغي إثبات الإرادة القديمة لله تعالى؟ وإذا أثبتناها، فهل يقال: إن هذه الإرادة القديمة هي مصدر هذا العالم الحادث؟ وكيف يمكن التوفيق بين كون القديم سبباً (مصدراً) للحادث؟ وكذلك نتوقع من ابن تيمية الكلام على قيام الحوادث بالذات القديمة، وعلى غير هذه المسائل التي لا يمكن لجوابه أن يتم إلا إذا عرَّجَ عليها، أو لفت نظر السائل إلى أنه قد بحثها في مواضع أخرى، إن لم يوردها في هذا الموضع بالتحديد.

فهذا الكتاب (الفتوى) إذن في غاية الأهمية لموضوعه، ولصيغته من حيث هو فتوى، ولقائله وهو صاحب الإشكالات والمخالفات والمناقشات المشهورة بين العلماء؛ ولذلك ينبغي علينا وعلى من يهم بقراءة هذا الكتاب (الفتوى) أن يستحضر جميع هذه الجهات المذكورة وغيرها مما لم نذكره هنا، ليكون على بصيرة بمعاني كلام ابن تيمية (المفتي) في هذا الموضوع المهم.

طريقتي في مناقشة هذا الكتاب:

كنت أريد أن أمشي في مناقشة هذا الكتاب مسايراً لمواضيعه وبحوثه وجرياً على ترتيبه، تسهيلاً لمتابعة القراء، ولكن لما قرأت الكتاب، وتذكرت أسلوب ابن تيمية الذي يكاد ينفرد به من عدم الترتيب والتكرار والتداخل، وقطع الكلام في المسائل، ليعود إليها في مواضع أخرى، ومن إدخاله بحوثاً ومواضيع غريبة عن أصل الموضوع، ربما يرى أنها تفيد في إقناع القارئ، كالقصص والحكايات ونحوها مما هو بارع في استحضاره في مواضع معينة،

إلى غير ذلك من أساليب -هي في نظري- تساعد المؤلف والقارئ على الابتعاد عن النظر الصحيح والطريقة القويمة في البحث، ولا تساعد على البحث الصحيح! ولما كان هدفنا هو التباحث والتحاور ومساعدة الآخرين فضلاً عن أنفسنا للوصول إلى طريقة أقرب ما تكون إلى الصحة والسلامة والابتعاد عن أساليب التهويش والمغالطات والمبالغات التي ليست في محلها، مما يضر عملية البحث والإيصال والوصول. فقد حاولتُ إعادة ترتيب طريقة الرد بناءً على تصنيف مقترح مني للمسائل والبحوث التي تعرض لها المؤلف، فقمت بتصنيف المسائل التي تكلم ابن تيمية فيها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: في مسائل مهمة:

وهي عبارة عن بحوث مهمة لها مدخلية فيما نحن فيه، أو لها علاقة بالمنهج الذي يتبعه ابن تيمية في البحث والنظر، وفي إقناع القراء وفي الاستدلال، جمعتها في قسم واحد. وذلك مثل قياس الأولى، وقيام الحوادث بالذات، وكون بعض صفات الله قديمة بالنوع حادثة الأفراد، ونحو ذلك.

النوع الثاني: مسائل أصلية:

يشتمل على المسائل الأصلية التي دار عليها الكتاب، أو دار عليها سؤال السائل، وما لها علاقة موضوعية بذلك، جمعتها أيضاً في قسم خاص.وهذه المسائل المتعلقة بحدوث العالم وقدمه، والقدم النوعي، وما يتعلق بذلك من الإرادة والقدرة.

النوع الثالث: بحوث غريبة عن الموضوع

وهي عبارة عن مجموعة من المسائل والبحوث أو الإشارات الواردة في

كلامه، مما رأيت أنه لا علاقة مباشرة له بموضوع السؤال، وما يتوقف عليه الجواب توقفاً قريباً، جمعت بعضها في قسم خاصّ.

وهذا التقسيم ترتب على استقراء المسائل وضمّ ما تناثر من البحوث بعضه إلى بعض، وقد رأيت أن هذه الطريقة ستكون أكثر ترتيباً، وأقرب مساعدة لنا وللقراء على البحث الموضوعي الصحيح في هذا الموضوع البالغ الأهمية، ورجحته على تتبع الكاتب بحسب تسلسل بحثه ومسائله، وإن كان أشد إتعاباً، ويحتاج إلى بذل جهد مضاعف مرات ومرات عن الطريقة الأخرى. وسوف نهتم بالقسمين الأول والثاني، ولن نلتفت إلى القسم الثالث، إلا لماماً.

ونسأل الله أن يوفقنا ويسدد خطانا.

الفصل الثاني

مسائل مهمة ومنهجية

١ -قياس الأَوْلَـى

٢ -أوَّلُ واجب

٣-قيام الصفات الحادثة بالله

٤ -مجموعة مسائل مختلفة في منهجية مناقشة الخصوم

يبحث العلماء في أصول الدين مسائل تتعلق بوجود الله، ووجود العالم وقدمه وحدوثه، ومسائل تتعلق بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، واليوم الآخر، وغير ذلك مما هو معلوم. وقد اهتم العلماء المحققون بدراسة الأدلة التي يمكن أن تنصب في كل مبحث من المباحث؛ وذلك لأن العاقل لا ينبغي أن يكون في طريقته التي يسير عليها غير مطرد، أو متناقض مع النظر السليم، فإن المقصود من هذه الدراسات والتأليفات هو الوصول إلى الحق، وليس مجرد تسويد الصفحات، أو الانتصار للرأي بأي طريقة كانت.

فقال محققو علم الكلام من أهل السنة: لا يصح الاستدلال على وجود الله بدليل نقلي من حيث هو نقلي؛ لأن النقل راجع في النهاية للنبي ﷺ، ولا يمكن إثبات نبوته بدون إثبات وجود الله. ولذلك فإن الاستدلال بالنقل على وجود الله يعتبر مصادرة على المطلوب، أي: إنه باطل من ناحية منهجية.

ولذلك درسوا في علم الكلام الأدلة التي يمكن الاعتماد عليها والأدلة الباطلة، أو غير النافعة في هذه المباحث، وحاولوا الالتزام بهذه الخطة، بحيث اعتبر من يخرج عنها خارجاً عن الطريق الصحيح في البحث والنظر.

وقد بحث ابن تيمية في كتبه شيئاً من هذه المناهج والأدلة، فحكم على بعضها بأنه صحيح معتبر، وعلى الآخر بعدم الاعتبار.

وسنبحث في هذا الموضع أمثلة على المناهج والمباحث المهمة التي يقف منها ابن تيمية موقفاً خاصاً، لنحلِّلَهُ ونحاول استكناه ما وراءه، وسنخصص لكل مسألة من هذه المسائل مبحثاً.

المبحث الأول

قياس الأولى

يكثر ابن تيمية من القول بأن قياس الأولى يجب أن يعتمد في النظر في الإلهيات، وينتقدُ بعض المناهج الأخرى التي يستعملها غيره من الناظرين، وسنحاول بيان مفهوم قياس الأولى عنده والتمثيل عليه من كلامه؛ لنزداد في معرفة مراده، ووجوه الانتقادات الواردة عليه، فقد ذكر هذا الطريق في رسالته هذه؛ ولذلك أحببنا تخصيصه بالنظر.

قال ابن تيمية: «ونستعمل في أموره قياس الأولى والأحرى، وهو أنه كل ما ثبت للمخلوق من صفة كمال، فهي للخالق بطريق الأولى والأحرى، وكل ما ينزه عنه المخلوق من صفة نقص، فتنزيه الخالق عنه أولى وأحرى، فله المثل الأعلى سبحانه وتعالى.

فلما جعل المشركون لله البنات ولهم ما يشتهون، قال تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰ ۖ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾ [النحل: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۞ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۞ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [النحل: ٥٨ – ٦٠]، ولما أنكروا المعاد قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الروم: ٢٧].

وما مِن معلوم إلّا وله في القلب مَثَلٌ يطابقه مطابقة العلم للمعلوم، ومطابقة اللفظ للعلم، ومطابقة الخط للفظ.

وهو في نفسه الأعلى، ومَثَلُه الأعلى عند أهل السماوات وأهل الأرض.

والمخلوق الذي له مثلٌ في القلب إذا كانت الإعادة عليه أهون من الابتداء، فالخالق الذي له المثل الأعلى أولى بذلك، فهذا إثبات القدرة له على ذلك بطريق الأولى، وإذا كان المخلوق يكره أن يكون له أنثى لما فيها من النقص، فالخالق سبحانه وله المثل الأعلى أحق بأن ينزهه العباد عن إضافة ذلك إليه، فهذا تنزيه بطريق الأولى[1]»اهـ.

وقال ابن تيمية قبل ذلك[2]: «والذي في القرآن: إخبارُه بأنه خلق الإنسان ولم يكُ شيئاً، وإنكاره أن يكون مخلوقاً من غير شيء، قال تعالى لزكريا لما قال: ﴿ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيًّا ۞ قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم: ٨- ٩]، دلّه بأنه قد خلقه من قبل ولم يكن شيئاً على أنه أيضاً قادر على أن يخلق وَلَدَه وإن كان شيخاً كبيراً. ولذلك قال في السورة: ﴿ وَيَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ أُخۡرَجُ حَيًّا ۞ أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم: ٦٦ -٦٧].

فلما تنكّر الإنسان الكافر للمعاد وتعجب وقال: ﴿ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ أُخۡرَجُ حَيًّا ﴾، قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا ﴾،

---

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ٤٣ – ٤٤، دار البشائر. تحقيق: يوسف بن محمد الأوزبكي المقدسي، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٢) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص٤١.

فإذا كان سبحانه قد خلقه ولم يكُ شيئاً، وابتدأه على غير مثال، فكيف لا يقدر على إعادته؟

ومن المستقِرِّ في بدائه العقول: أن الإعادة أهون من الابتداء، ولهذا قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧] وإن كان للناس في قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، كلام ليس هذا موضعه، فإن قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ كقوله: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، وهو بيان؛ لأنه سبحانه لا يدخل هو والمخلوقات في قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا في قياس شمول يستوي أفراده، وإن كان من الناس من يزعم: أن اسم القياس لقياس الشمول حقيقة، وللتمثيل مجاز، كما يزعم ابن حزم وغيره من أهل المنطق، ومنهم من يقول: بل اسم القياس للتمثيل حقيقة، ولقياس الشمول مجاز، كما يقوله الغزالي وأبو محمد المقدسي[1]، وغيرهما من أهل الفقه والأصول.

وأكثر الناس يجعلون القياس لهذا وهذا، كما يدل على ذلك كلام السلف، وعليه استعمال أكثر أهل العلم. ومنهم من يسمِّي التمثيلَ: القياس الشرعي، والشمولَ: القياس العقلي، وهو غلط، كونه شرعياً وعقلياً، إنما هو نسبة إلى الجهة التي يعلم بها صحته، والقياس سواء علم صحته بالشرع أو بالعقل، فهو ينقسم إلى قياس شمول وقياس تمثيل.

والمقصود هنا أنه سبحانه لا يدخل هو وغيره من المخلوقات تحت هذا

---

(١) هو ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) صاحب المغني والكافي والمقنع والعمدة وروضة الناظر وجنة المناظر.

القياس، ولا هذا القياس، فإنه ليس كمثله شيء، ولهذا قال سبحانه: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠] كما أخبر في كتابه»[1] اهـ.

وقد حرصت على نقل هذا الكلام على طوله، ليتبين كلام ابن تيمية كاملاً، وسنورد كلاماً آخر له في مفهوم قياس الأولى، وبعد إيراد كلامه في أكثر من موضع من كتبه على مفهوم قياس الأولى واستعمالاته، سنتكلم على تقريره لهذا الموضوع، ونناقشه فيه، أما الآن فسنورد باختصار أهم الأمور الأخرى التي ذكرها تمهيداً لحكمه في قياس الأولى:

١- بيَّنَ أن قياس الشمول وقياس التمثيل لا يجوز استعمالهما في الإلهيات، والسبب في ذلك عنده أن الله تعالى لا يدخل في قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا في قياس شمول يستوي فيه أفراده. فاستواء الله تعالى، أي وتماثله مع غيره، هو العلة التي لأجلها ينفي ابن تيمية صحة قياس الشمول والتمثيل!

وقد يفرح الواحد عندما يسمع هذا الكلام من ابن تيمية، ولكنه مطرد مع مذهبه كما أفهمه، فهو ينفي المساواة التامة، لا الاشتراك من وجه أو الاشتراك مع التفاوت في القوة، وفرقٌ بين أن تنفي الاشتراك التام المعبر عنه بالمساواة، أو بالتماثل (المثل) كما يستعمله ابن تيمية، وبين أن تقول: نعم هناك اشتراك في المعنى، ولكن تحقق هذا المعنى أعظم وأعلى وأقوى لله منه للمخلوق، فهذا النوع من التفاوت في القوة، مع الاشتراك في أصل المعنى (أو قل: الحقيقة)، لا ينبغي لابن تيمية أن يمنعه، وهو في الحقيقة لا يمنعه؛ لأن هذا

---

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص ٤١ – ٤٣.

هو جوهر قياس الأولى كما سترى.

٢- لا يشترط الأصوليون ولا المناطقة في قياس التمثيل والشمول أن يكون هناك مساواة تامة في الحقيقة، بل المشروط المساواة في علة الانتقال من المقدمات إلى النتائج، وهذا أعم من أن يكون في حقيقة أو في حكم ونسبة؛ ولذلك يوجد في قياس الشمول تفاوت في الحقيقة مع الاشتراك في المعنى المقيس عليه، وهذا لا يستلزم التمثيل ولا المساواة في الحقيقة الخارجية؛ لأن المعنى المشترك فيه قد يكون متساوياً وقد يكون متفاوتاً، ومع ذلك فيكون لا في أصل الحقيقة بل في الأحكام الصادقة عليها، بحسب ما هي ثابتة في الخارج.

مثلاً نقول:

الله موجود، وكل موجود متعين، فالله متعين.

زيد موجود، وكل موجود متعين، فزيدٌ متعين.

هذان القياسان، من باب الشمول مع المقدمتين في أمر واحد، أعني معنى واحد، وهو الوجود المحمول على الله، وعلى زيد، وكل منهما داخل تحت القضية الكلية: كل موجود متعين، ومع ذلك لا أحد من المناطقة يستلزم لعين هذا القياس، أن يقول: وجود الله الخارجي هو عين حقيقة وجود زيد وكنهه الخارجي، لأن مفهوم الوجود هنا، أعني المأخوذ في القياس، ليس عين الوجود الخارجي، لكل موجود موجود؛ لأن هذا لا اشتراك فيه، بل هو المعنى المصدري المعتبر فيه معنى (الكون والتحقق) فقط، وهذا الكون يكون لازماً من لوازم حقائق مختلفة؛ لأن الكون ليس أمراً زائداً على الكائن الخارجي، بل يجرد منه ويؤخذ في القياس كما ترى، ويقال: اشترك كل موجود خارجي، مهما كانت حقيقته، مختلفة في الكنه أو في العرض لموجود آخر، مع كل موجود غيره

في أصل الكون والتحقق، وهذا هو المعنى الملاحظ في قضيتي القياس، وهو الذي لا يستلزم التساوي في الحقائق الخارجية.

ولذلك يقول علماء الأشاعرة مثلاً، إن الوجود مقول على التشاكك فهو في الله تعالى أولٌ وأولى عما هو عليه في غيره جل شأنه. فيحفظون تميز الإله عن غيره من هذه الجهة، ويصححون القياس الشمولي من حيث اندراج الحد الأوسط في الكلية، وبصورة لا تستلزم التساوي ولا التماثل في الحقائق، بل لا تستلزم التشابه في الحقائق الخارجية، إذ غاية ما فيه حصل الاشتراك هو حكم انتزاعي مصدري، لا أمر ماهوي حقيقي خارجي، حتى يقال: يلزم التمثيل والتشبيه.

٣- سنرى أن قياس الأولى عند ابن تيمية قد يكون قياس تمثيل، وقد يكون قياس شمول؛ فقياس الأولى ليس صورة جديدة من القياس، بل سمَّاه بذلك لا لأجل صورته، بل لأجل وصف خاص زائد، فهي في أحد الأمر أولى وأقوى وأقدم... إلخ. وهذه ليست كما ترى راجعة لصورة القياس بل لعوارض ترجع لمواده بحسب الخارج.

٤- ما ذكره من أن سبب قول بعضهم: يسمى قياس الشمول قياساً عقلياً، وبعضهم: يسمى قياس التمثيل قياساً شرعياً، هذا التوجيه غير صحيح، بل الصحيح أن التسمية راجعة إلى غلبة استعمال علماء المعقول لقياس الشمول، ولغلبة استعمال علماء الشريعة قياس التمثيل في الفقه، وليس الأمر كما قال: «كونه شرعياً وعقلياً، إنما هو نسبة إلى الجهة التي يعلم بها صحته» اهـ.

فإن كلاً من قياس الشمول والتمثيل قد يكون شرعياً وقد يكون عقلياً، من حيث العلم بصحة مقدماته، لا من حيث ما هو في نفسه، أي: إن مقدماته

قد لا يعلم صحتها إلا من الشريعة، فيكون القياس شرعياً بهذا اللحاظ، وقد تعلم بالعقل فيكون عقلياً، سواء في ذلك أكان تمثيلاً أم شمولياً. وليس المقصود أن صحة القياس في أصل صورته لا يعلم إلا من جهة الشريعة، ويبين صحة ما نقول كلامُ ابن تيمية نفسه بعد ذلك: «والقياس سواء علم صحته بالشرع أو بالعقل، فهو ينقسم إلى قياس شمول وقياس تمثيل».اهـ.

فيُعلم من ذلك أن من أطلق على التمثيل أنه القياس الشرعي، لم يُرد بذلك أنه الذي يعلم صحته بالشرع، بل أراد أنه الأكثر استعمالاً في الشريعة وخصوصاً الفقه، وكذلك يكون مراد من قال: إن قياس الشمول عقلي، لم يُرِدْ أن مقدماته تعلم بالعقل، بل أراد أنه الأكثر استعمالاً عند علماء المعقولات.

٥- وكذلك إطلاق القول بأن الحقيقة في التسمية بالقياس، هل هي للتمثيل أو الشمول؟ راجع إما لغلبة الاستعمال؛ أو إلى تحقق مفهوم القياس لغة في أحدهما وهو الاعتبار.

ولنورد الآن بعض نصوص ابن تيمية المتعلقة بقياس الأولى، وهي وإن كانت طويلة، إلا أن إيرادها مهم لتفهم مراده على وجهه، فإن مناقشته إنما تتأتى بعد ذلك، وطلاب العلم لا يضيرهم شيء من تطويل يراد به تحقيق المعاني وتثبيتها، لا مجرد التكرار واللغو.

بعد أن بيَّن ابن تيمية أن أصول الدين فيها قسمان: الأول المسائل، والثاني الدلائل، وبين أن الأول مذكور ما يحتاجه الناس منه في القرآن على أحسن وجه، قال في «درء التعارض» (١/ ٢٨): «وأما القسم الثاني، وهو دلائل هذه المسائل الأصولية، فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم

بصدق المخبر، ويجعلون ما يبني عليه صدق المخبر معقولات محضة. فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضلُّوا ضلالاً مبيناً في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه.

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزمر: ٢٧]، **فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل** ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمَّى الله آيتي موسى برهانين: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٣٢]. ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية، لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم ـ بعد التناهي ـ الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها، ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالاً للموجود غير

مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه ـ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما العدمية بالممكن المحدث بها أحق ونحو ذلك»اهـ.

وقال في «درء التعارض» (٧/ ١٤٩): «وأحمد رضي الله عنه قد رد على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره، بل استوفى حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل».

ثم قال بعدما قرر أن الغزالي أخطأ لما قال: إن أحمد تأول ثلاث تأويلات، وأنه لو اعتمد على كلام ابن عبد البر، لاجتنب هذه الأخطاء (٧/ ١٥٠): «ونظير هذا ما ذكره أبو المعالي في كتابه أصول الفقه المسمى بالبرهان، لما ذكر مذهب الناس في القياس العقلي والشرعي، فقال: «القياس فيما ذكره أصحاب المذاهب ينقسم إلى شرعي وعقلي، ثم الناظرون في الأصول والمنكرون تفرقوا على مذاهب، فذهب بعضهم إلى رد القياسين، وقال القائلون: هذا مذهب منكري النظر.

وقال قائلون بالقياس العقلي والسمعي، وهذا مذهب الأصوليين والقياسيين من الفقهاء.

وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي، وجحد القياس الشرعي، وهذا مذهب النظام وطوائف من الرافضة والإباضية والأزارقة، ومعظم فرق

الخوارج إلا النجدات.

وصار صائرون إلى النهي عن القياس النظري، والأمر بالقياس الشرعي.

وقال: وهذا مذهب أحمد بن حنبل والمقتصدين من أتباعه، وليس ينكرون إفضاء النظر العقلي إلى العلم ولكن ينهون عن ملابسته والاشتغال به». كلام الجويني في «البرهان».

قال(٧/ ١٥٢): «وذهب الغلاة من الحشوية وأهل الظاهر إلى رد القياس العقلي والشرعي». قال أبو المعالي: أطلق النقلة القياس العقلي، فإن عنوا به النظر العقلي، فهو من نوعه إذا استجمع شرائط الصحة مفض إلى العلم، مأمور به شرعاً. والقياس الشرعي متقبل معمول به إذا صح على السبر اللائق به، وإن عنى الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء، ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى في شاهد، فهذا باطل عندي لا أصل له فليس في المعقولات قياس، وقد فهم عنا ذلك طلبة المعقولات.

[تعليق ابن تيمية]

قلت: هذا الذي ذكره أبو المعالي من إنكار القياس في المعقولات، وافقه عليه طائفة من المتأخرين، كأبي حامد الرازي، وأبي محمد المقدسي. قال: قياس التمثيل إنما يكون في الشرعيات، والمنطقيون قد يدعون أن قياس التمثيل في العقليات إنما يفيد الظن وأما جمهور العقلاء فعلى أنه لا فرق بين قياس الشمول، وقياس التمثيل في إفادة العلم والظن، فإن مما يجعل في قياس الشمول حداً أوسط، يجعل في قياس التمثيل مناط الحكم، ويسمى العلة والوصف والمشترك.

فإذا قيل: النبيذ المسكر حرام؛ لأنه مسكر، وكل مسكر حرام ـ فهذا قياس شمول، ولا بد له من دليل يدل على صحة المقدمة الكبرى القائلة: كل مسكر حرام، فإذا استدل بقياس التمثيل: قال: إنه مسكر، فكان حراماً قياساً على عصير العنب المسكر ثم يبين أن العلة في الأصل هو السكر، فالدليل الدال على علة الوصف في الأصل، هو الدال على صحة المقدمة الكبرى، والسكر هو الوصف الذي علق به الحكم وهو مناطه، وهو المشترك بين الأصل والفرع الذي علق به الحكم، والسكر المتصف بالسكر هو الحد الأوسط المقرر في قياس الشمول، الذي هو محمول في المقدمة الصغرى موضوع في الكبرى.

وأما ما ذكره عن أحمد، فقد أنكره أصحاب أحمد، حتى قال أبو البقاء العكبري لمن قرأ عليه كتاب «البرهان»: «هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد»، وهو كما قال، فإن أحمد لم ينه عن نظر في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أصول الدين في «الرد على الجهمية» وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة، ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه.

ولكن أحمد ذمَّ من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام في الله ودينه بغير علم، واستدل أحمد بقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وأحمد أشهر وأكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلها وعقلها من سائر الأئمة؛ لأنه ابتلي بمخالفي السنة، فاحتاج إلى ذلك والموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية، على ما يوافق السنة لم يوجد مثله في كلام

سائر الأئمة.

ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالى لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلا قياس الأولى وهو الذي جاء به الكتاب والسنة: فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء حتى يتساويا في حكم القياس بل هو سبحانه أحق بكل حمد، وأبعد عن كل ذم، فما كان من صفات الكمال المحضة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فهو أحق به من كل ما سواه، وما كان من صفات النقص فهو أحق بتنزيهه عنه من كل ما سواه.

والقرآن لـمَّا بيَّن قدرته في إعادة الخلق بفعله لما هو أبلغ من ذلك، كان هذا من باب قياس الأولى. وكذلك بين تنزيهه عن الولد والشريك.

[.. إلى أن قال...]

والمقصود أن أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية، إذا كانت صحيحة، إنما يذم ما يخالف الكتاب والسنة، أو الكلام بلا علم، والكلام المبتدع في الدين، كقوله في رسالته إلى المتوكل: «لا أحب الكلام في هذا، إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن الرسول ﷺ أو الصحابة أو التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود».

وهو لا يكره -إذا عرف معاني الكتاب والسنة- أن يعبر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك بل هو قد فعل ذلك، بل يكره المعاني المبتدعة في هذا أي فيما خاض الناس فيه- من الكلام في القرآن والرؤية والقدر والصفات- غلا بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين». اهـ.

وقال ابن تيمية في «درء التعارض» (٧/ ٣٢٢): «وأعظم المطالب العلم

بالله تعالى، وأسمائه وصفاته وأفعاله، وأمره ونهيه، وهذا كله لا تنال خصائصه لا بقياس الشمول ولا بقياس التمثيل، فإن الله تعالى لا مثل له فيقاس به ولا يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، فلهذا كانت طريقة القرآن – وهي طريقة السلف والأئمة- أنهم لا يستعملون في الإلهيات قياس تمثيل وقياس شمول تستوي أفراده بل يستعملون من هذا وهذا قياس الأولى، فإن الله له المثل الأعلى، فإذا أدخل هو ـ سبحانه ـ وغيره تحت قضية كلية مثل أن يقال: القائم بنفسه لا يفتقر إلى المحل كما يفتقر العرض مثلاً، أو قيل: كل موجود فله خاصية لا يشركه فيها غيره ونحو ذلك ـ كان هو سبحانه أحق بمثل هذه الأمور من سائر الموجودات، فهو أحق بالغنى عن المحل من كل قائم بنفسه، وهو أحق بانتقاء المشارك له في خصائصه من كل موجود، وكذلك إذا قيس قياس تمثيل فكل كمال يستحقه موجود من جهة وجوده فالوجود الواجب أحق بتنزيه عنه، وهو أحق بانتفاء أحكام العدم وأنواعه وأشباهه وملزوماته عنه من كل موجود.

وإذا كان الأمر الوجودي كالرؤية مثلاً، لا يتعلق إلا بأمور موجودة، لا يجوز أن تتعلق بمعدوم؛ لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، وكان كل ما كان أكمل وجوداً، كان أحق بأن يرى، كان الباري سبحانه بأن يرى أحق من كل موجود، وإذا كان تعذر الرؤية أحياناً قد يكون لضعف الأبصار، وكان في الموجودات القائمة بنفسها ما تتعذر أحياناً رؤيته؛ لضعف أبصارنا في الدنيا، كان ضعفها في الدنيا عن رؤيته أولى وأولى». اهـ.

وقال في «درء التعارض» (٧/ ٣٦٢): «وقد بينا في غير هذا الموضع، أن الطرق التي جاء بها القرآن، هي الطرق البرهانية التي تحصل العلم في المطالب

الإلهية، مثال ذلك: أنه يستدل بقياس الأولى البرهاني، لا يستدل بقياس التمثيل والتعديل، وذلك أن الله تعالى ليس مماثلاً لشيء من الموجودات، فلا يمكن أن يستعمل في حقه قياس شمول منطقي، تستوي أفراده في الحكم، كما لا يستعمل في حقه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، فإنه سبحانه لا مثل له.

وإنما يستعمل في حقه من هذا وهذا قياس الأولى، مثل أن يقال: كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات، فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه سبحانه واجب الوجود، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه؛ ولأنه مبدع الممكنات وخالقها، فكل كمال لها فهو منه، وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال،كما يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة.

وكان المشركون يقولون: إن الملائكة بنات الله كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعيباً، ويرون الذكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟ فهذا احتجاج عليه بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقاً، كما يقول من يفتري على القرآن» اهـ.

وقال ابن تيمية في رده على تأسيس التقديس للإمام الرازي (٢/ ٢٨٢):«الزمان قد يراد به الليل والنهار كما يراد بالمكان السماوات

والأرض، وهذا هو الذي يعنيه طوائف منهم الرازي في كتابه هذا. والمكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهودة، وما يقوم بها سواء قيل: إن المكان هو نفس الأجسام التي يكون الشيء عليها أو فيها، أو قيل: إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجسم المحوي وأما الزمان المعروف فإنه تابع للجسم، سواء قيل: إنه تقدير الحركة أو مقارنة حادث لحادث، أو مرور الليل والنهار. قال الله تعالى في كتابه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] وقال: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، لا نزاع بين أهل الملل أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق هذه الأمكنة والأزمنة، وأن وجوده لا يجب أن يقارن وجود هذه الأمكنة والأزمنة، كما تقدم بيان ذلك، ولا ريب أن كل تقدم يوصف به المخلوق على غيره، فالباري يوصف به، وزيادة أخرى، وهذا من باب قياس الأولى، فإن التقدم على الغير من صفات الكمال، كالعلو، وكل علو يثبت للمخلوق فهو به أحق، وكل تقدم يثبت للمخلوق فهو به أحق، فإذا كان الأولون متقدمين على الآخرين تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان، فالرب أيضاً متقدم على هؤلاء تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان، فهو موجود مع طلوع الشمس وغروبها، كما أن غيره موجود مع ذلك ووجوده أكمل، فمقارنته له أكمل وليس في ذلك ما يقتضي أنه محتاجٌ إلى الزمان، بل بينا أن مقارنة المخلوق للزمان، لا توجب حاجة المخلوق إليه، فالخالقُ أولى أن يكون محتاجاً إلى الزمان، إذا كان الزمان قد قارن وجوده حين وجود الزمان. يبين هذا أن المقارنة يدل عليها لفظ مع، فيكون الله مع خلقه عموماً أو خصوصاً مما أجمع عليه المسلمون، ودلَّ عليه القرآن في غير موضع، فهو مع كل شيء معية عامة وخاصة، فلماذا يمتنع أن يكون مع الزمان والمكان،

على الوجه الذي يليق به، وذلك أمر واجب لا محالة». اهـ.

ومن هذه النقول يتبين لنا بوضوح أن قياس الأولى يندرج إما في قياس التمثيل، أو قياس الشمول، وينص ابن تيمية على أن الأمثال المضروبة في القرآن، إما شمولية أو تمثيلية، ولكن من خصائصها أنه لا يوجد تسوية فيها بين الخالق والمخلوق، فقد قال (١/ ٢٩): "فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواءً كانت قياس شمول أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية" اهـ.

وبين أيضاً أن الأدلة المستعملة في الإلهيات وأصول الدين كقياس الأولى فيها قياس تمثيل، وقياس شمول، فقال (١/ ٢٩): «ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً». اهـ.

وإذا عرفنا ذلك، تبين لنا أنه ما يزال هناك اشتراك في قياس الأولى بين الخالق والمخلوق، وذلك لأن قياس الأولى إما قياس تمثيل أو قياس شمول، وكل منهما فيه اشتراك بين المقدمتين، ولكن خاصية ما يسميه ابن تيمية قياسَ الأولى، أن الكمال يثبت فيه لله بالأولوية كما بينا قبلُ، أما أصل الاشتراك فهو متحقق في كل من التمثيل والأولى والشمول.

والحقيقة أن هذا الأمر أعني عدم التساوي في الكمال، يكون نتيجة لكل من قياس التمثيل والشمول، وكذا الأولى فهو راجع إليهما، وليس متضمناً في مقدماتها ولا شرطاً من شروطها، فهو مطلوب لا مستدل به ولا دليل. وذلك أن الواجب الوجود ثبت له العلو في كل ما هو كمال، وذلك نتيجة من بعض القياسات وهذه النتيجة تعمم في كل كمال يبرهن عليه، فإنا نقول: كل كمال لواجب الوجود، فلا نقص فيه بوجه من الوجود، ونقول: ثبت هذا الكمال

المعين لواجب الوجود، والحاصل أن هذا الكمال المعين لا نقص فيه بوجه من الوجوه، أي: إنه الأعلى والأعظم.

وذلك بخلاف كمال المخلوق، فقد ثبت أن كل كمال للمخلوق ففيه نقص وعدم تمام، فإذا ثبت كمال معين للمخلوق، مهما كان هذا المخلوق، ومهما كان هذا الكمال، فإنا نعلم أن هذا الكمال فيه نقص بوجه من الوجوه.

ونتيجة هذين القياسين، أن كل كمال للخالق، فهو أعلى وأجل بلا حدٍّ من كل كمال للمخلوق، وهذه النتيجة هي مضمون قياس الأولى الذي يدور عليه ابن تيمية، فهي ليست صورة قياسية جديدة كما قد يتوهم بعضهم، بل هي قياس معين ذو مادة خاصة، تعم نتيجته بالحكم كل نتائج الأقيسة الأخرى، لتفيدنا أن مستوى كمالات الله وحقيقتها، مغايرة وأعلى وأجل من كل الكمالات الثابتة للمخلوقات.

فإذا قلنا إن الله فاعل، وكل فاعل قادر، فالله قادر.

وقلنا: إن زيداً فاعلٌ، وكل فاعل قادر، فزيدٌ قادر.

قد يتوهم هنا أن إثبات القدرة لله مساوٍ لإثبات القدرة لزيد من جميع الوجوه، وهذا باطل، فالمساواة هنا ثابتة من حيث الحكم التصديقي، أي نسبة القدرة لزيد، ونسبة القدرة لله، فهذه النسبة هي التي حصلت فيها المساواة، ولا ضرر من ذلك في هذا المستوى، ولكنا نقول بعد ذلك: ثبت بأقيسة أخرى أن قدرة الله أعظم وأعم وأقدم من قدرة زيد، وثبت أيضاً بأقيسة شمولية أخرى أن حقيقة قدرة الله غير حقيقة قدرة العباد كلهم، ومن ضمنهم زيد.

وهكذا يتبين لنا أن المحظور الذي يكرره ابن تيمية في أقواله، وهو

التساوي والتماثل بين الله وبين عباده، غير لازم أصلاً؛ لأنَّ التساوي في النسب لا يستلزم التساوي في الحقائق، والمحظور الحقيقي هو التساوي والتماثل في الحقائق التصورية والتصديقية، وهذا ليس لازماً ذاتياً لقياس الشمول ولا لقياس التمثيل كما قررنا.

فتأمل كم مرة كرر ابن تيمية هذا التحذير، أعني: التماثل بين الله وبين مخلوقاته، وأشار إلى أنه ينبغي اجتناب قياس التمثيل والشمول من أجل اجتناب التمثيل والتسوية، وها هو قد تبين لنا أن التمثيل والتسوية، لا يلزمان لزوماً ذاتياً من مفهوم قياسي الشمول والتمثيل، بل هما مطلوبان، يقام عليهما برهان نفياً أو إثباتاً، وقد بينا أن العلماء قد أقاموا براهين كثيرة على عدم التساوي والتماثل بين الخالق والمخلوق.

وقول ابن تيمية: «ومما يوضح هذا: أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل تحت قضية كلية تستوي أفرادها» اهـ. وقوله أيضاً: «فلهذا كانت طريقة القرآن، وهي طريقة السلف والأئمة، أنهم لا يستعملون في الإلهيات قياس تمثيل وقياس شمول تستوي أفراده، بل يستعملون من هذا وهذا قياس الأولى». اهـ.

هذا القول وأمثاله فيه إشكال من حيث إن الأقيسة المذكورة لا تستلزم التسوية في الحقائق، بل غاية ما قد تفيده الاشتراك في الأحكام والنسب، ولكن الاشتراك والتساوي في النسب لو حصل، فلا يستلزم الاشتراك والتسوية بين طرفي النسبة في الحقيقة؛ لأن الأولوية والأولية حالات أخص من الاشتراك،

فإذا أقمت القياس على قدر هو القدر المشترك، فهذا لا يستلزم نفي الاختصاص بعد ذلك، ولكن قد يكون القياس كافياً في إثبات أصل النسبة، ثم تحتاج لقياس آخر يثبت الأولوية، والأولية في هذه النسبة.

مثال:

ضرب ابن تيمية مثالاً فقال: «فإن الله له المثل الأعلى، فإذا أدخل هو سبحانه وغيره تحت قضية كلية مثل أن يقال: القائم بنفسه لا يفتقر إلى المحل كما يفتقر العرض مثلاً، أو قيل: كل موجود فله خاصية لا يشركه فيها غيره، ونحو ذلك، كان هو سبحانه أحق بمثل هذه الأمور من سائر المخلوقات، فهو أحق بالغنى عن المحل من كل قائم بنفسه، وهو أحق بانتقاء المشارك له في خصائصه من كل موجود». اهـ.

لو حللنا هذين المثالين، فإن ما نريد إثباته يتضح تماماً، ويظهر أن دعاوى ابن تيمية، ودعواه التشنيع على المتكلمين، بما يشنع عليهم هنا تتساقط.

هو يقول:

- إذا أدخل سبحانه وغيره تحت قضية كلية.... كان هو سبحانه أحقّ بمثل هذه الأمور من سائر المخلوقات.

- وعند ابن تيمية، وعندنا بالطبع، يمكن أن يدخل الله تعالى وغيره، في قضية كلية، فهذا هو مقتضى قوله المذكور، وما نصّ عليه في الأمثلة.

ولكن مع كون الله داخلاً في قضية كلية، فهو يكون أولى بالكمال من غيره الذي دخل في مجمل وعموم هذا الكمال.

وهذا صحيح أيضاً، لا أحد يخالفه فيه.

ولكن لا بد من تصحيح دخول الله في قضية كلية من وجه من الوجوه كما رأيت، وهو ما يعترف به ابن تيمية. وإذا صح ذلك، فلم التشنيع على استعمال قياس الشمول، مع أن من يستعمله يراعي الأولوية والأولية في كمالات الله؟

ومن جهة أخرى، فإنا نقول: إن إثبات الأولوية والأولية لله في الكمالات، يحتاج بلا ريب لبرهان (قياس) خاص، أعني قياس مؤلف من قضايا خاصة، تعم كل كمال وتحكم بأن الله هو الأولى والأول بكل كمال.

وبانضمام هذا القياس لكل القضايا والبراهين القياسية، المتعلقة بكل كمال، ينتج المقصود العام: وهو أن لا تساوي ولا تماثل بين الله وبين المخلوقات كلها.

فينتج من هذا التحليل، أن ما يسميه ابن تيمية قياس الأولى ما هو إلا برهان خاص، ينتج ما ذكرنا، كأن نقول:

- الله واجب الوجود.

- وكل واجب الوجود فكمالاته أولى وأول من كمالات ما سواه.

ينتج: [الله كمالاته أولى وأول من كمالات ما سواه].

فهذا القياس مثلاً، مع نتيجته يندرج تحته كل قياس آخر يتكلم عن أي كمال خاص.

مثلاً: لو قلنا:

- كل موجود قائم بنفسه مستغن عن المحل؛ (لأن الاستغناء كمال).

- الله موجود قائم بنفسه.

- لأن: الله مستغن عن المحل (لأن الاستغناء كمال).

فبرهان إثبات الاستغناء عن المحل لله تعالى، هو برهان إثبات كمال خاص لله تعالى.

وهذا الكمال الخاص، الذي هو الاستغناء عن المحل، يندرج بالضرورة، من حيث هو كمال تحت القياس العام لإثبات أولوية الله وأوليته بكل كمال، كما وضحناه سابقاً.

- استغناء الله عن المحل كمال.

- وكمالات الله أولى وأول وأعظم من كمالات ما سواه.

- ينتج: [استغناء الله عن المحل أولى وأعظم مما سواه].

فهذا القياس هو الذي يسميه ابن تيمية قياس الأولى، أو الصورة العامة لإثبات الأولوية لله بالكمالات، هو الذي يسميه ابن تيمية قياس الأولى. ولكن من الواضح أن هذا القياس هو قياس شمولي أيضاً، ولكن قضيته الكلية (كل واجب الوجود فكمالاته أولى من كمالات غيره). هذه القضية لا تثبت إلا لله سبحانه؛ لأنه ثبت بالبرهان أن لا واجب وجود إلا الله. وثبوت هذا تمّ أيضاً برهان شمولي، دلَّ على انحصار مفهوم واجب الوجود في الله جل شأنه.

فظهر من هذا التحليل، أن ما يهوِّش به ابن تيمية لا يختص به.

مثال آخر:

لو قلنا: كل موجود فله خاصية يتميز بها.

وتميز كل موجود كمال له.

فكل موجود له كمالٌ ما، وهو تميزه عن غيره.

ثم نقول: الله موجود، فهو مختص بخاصية يتميز بها.

وتميز الله تعالى عن ما سواه كمال له.

ثم نستعمل البرهان الكلي على إثبات أولوية الكمال لله فنقول:

التميز كمال لله، وكل كمال لله فهو له أولى، أعلى مما لسواه، فتميز الله عما سواه أولى وأعلى مما لسواه.

فهذه هي طريقة استعمال الأقيسة الشمولية في إنتاج الكمالات لله، وإثبات أولويتها له تعالى.

ويتبين لنا أن هذا القدر لا موجب لدعوى اختصاص ابن تيمية به، بل إن علماء أهل السنة قبله وبعده يقررون ذلك من دون تهويش ولا تهويل كما يفعل هو. وتبين أن قياس الأولى هو من ضمن قياس الشمول.

وهكذا نقول في قياس التمثيل، إن استعملناه في الإلهيات.

وبما وضحناه نكون قد بينا أن ما يزعم ابن تيمية أنه منفرد باكتشافه أو الاختصاص به، لا أحد من أهل السنة لم يقل به أصلاً.

ونكون بذلك قد مهدنا لمناقشته في مثال خاص، زعم أنه مندرج تحت قياس الأولى، الذي تبين أنه نتيجة قياس شمولي أيضاً. وهذا المثال هو مثال: أهونية الإعادة.

أَهْوَنِيَّةُ إعادة الخلق على الله

من المعلوم عند أهل الملل أن الله تعالى خالق العالم، وقد شنع محققو المسلمين على اليهود الذين قالوا: إن الله استراح في اليوم السابع، فإن الاستراحة تفيد أنه تعب أو أن خلق العالم نالَ من الإله، تنزه وتعالى عما يقولون، وأما المسلمون فقد أطبقوا قولاً واحداً على أن الله تعالى لا يصح نسبة التعب له، فهذا نقص لا يليق بالله تعالى.

وسنبين هنا كيفية فهم ابن تيمية قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧]، وقد نقلنا كلامه كاملاً من قبل، ونريد أن نحلله لنبين ما فيه؛ لتتضح طريقة ابن تيمية في فهم القرآن، وبذلك نتبين وجه اعتراضاته على مَنْ خالفهم.

قال ابن تيمية(١): «والمخلوق الذي له مثل في القلب إذا كانت الإعادة عليه أهون من الابتداء، فالخالق الذي له المثل الأعلى أولى بذلك، فهذا إثبات القدرة له على ذلك(٢) بطريق الأولى». ا.هـ.

وقال(٣): «ومن المستقر في بدائه العقول، أن الإعادة أهون من الابتداء، ولهذا قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وإن كان للناس في قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ كلام ليس هذا موضعه» اهـ.

يقرر ابن تيمية في هذه النصوص أموراً:

الأول: أن الإعادة أي إعادة الفعل أهون من الابتداء، وهذا معلوم

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص٤٤.

(٢) على ذلك أي: على الإعادة.

(٣) المصدر السابق، ص٤٢.

ببديهة العقول.

وإذا أحاله لبديهة العقول، فإننا نفهم أن هذا قانون عقلي لا مجرد وصف لواقع البشر المجرب الملاحظ. ومعنى كونه من بدائه العقول: أنه لا يمكن صحة ما ينافيه ويعارضه مطلقاً لا في حق المخلوق ولا في حق الخالق، كاجتماع الوجود والعدم معلوم في بدائه العقول استحالته، وهذه الاستحالة ثابتة بالنسبة للخالق والمخلوق، وذلك بخلاف المعلوم من عادات البشر أو عادة المخلوقات، فالمعلوم بالعادات ومقتضى الخبرة ليست له هذه الصفة العمومية، وهذا الفرق معلوم.

الأمر الثاني: كلمة «أهون» صيغة تفضيل، ومعنى ذلك: ابتداء الخلق هيِّن، وإعادة الخلق أهون، يعني: أقل جهداً أو نحو ذلك مما لا بدَّ من فرضه إذا أخذنا صيغة التفضيل على حقيقتها، وأخذنا الهين على حقيقته كما هو مقتضى كلام ابن تيمية، وهذا فيه ما فيه.

الأمر الثالث: نبه ابن تيمية على أن للناس كلاماً في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، ولكنه قال: «ليس هذا موضعه»!! ويريد بالناس العلماء الذين تكلموا في تفسير كلام الله القرآن الكريم، سواء في كتب التفسير الموضوعة لهذا الفن، أو في غيرها مما له علاقة بتفسير كلام الله.

ونحن نستغرب من قول ابن تيمية بأن معرفة ما قاله الناس في هذا لا يهمنا في هذا الموضع، أو لا يجب البحث فيه هنا!! والأصل أنه من المهم في هذا الموضع معرفة ما قرره العلماء ووجهه وأدلته؛ لأن ابن تيمية يأخذ وجهاً لتفسير كلام الله، فمن الواجب على الباحث معرفة مدى سلامة هذا الوجه، ومعرفة الوجوه الأخرى، وهذه المعرفة لازمة هنا؛ لأنه يضربه مثالاً على قياس الأولى

الذي وضحنا اختلال عباراته، وضعف تخريجه له سابقاً.

ولنشرع فيما أهمله واعتبره غير مهم وهو مُهمّ، ولنورد كلام بعض العلماء في معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، ثم نرجع لابن تيمية نناقشه فيما قرره.

قال ابن كثير[1]: وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، قال ابن أبي طلحة عن ابن عباس: يعني أيسر عليه، وقال مجاهد: الإعادة أهون عليه من البَدَاءة عليه هينة، وكذا قال عكرمة وغيره، وروى البخاري (٤٩٧٤): حدثنا أبو اليمان: أخبرنا شعيب: أخبرنا أبو الزِّنَاد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته، وأما شتمه إياي، فقوله: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد» انفرد بإخراجه البخاري كما انفرد بروايته (٤٩٧٥) أيضاً، من حديث عبد الرزاق عن مَعْمَر عن همام عن أبي هريرة به، وقد رواه الإمام أحمد (٢/ ٣٥٠)، منفرداً عن حسن بن موسى عن ابن لهيعة: حدثنا أبو يونس سليم بن جبير عن أبي هريرة عن النبي ﷺ بنحوه أو مثله. وقال آخرون: كلاهما بالنسبة إلى القدرة على السواء.

وقال العوفي: عن ابن عباس كل عليه هين، وكذا قاله الربيع بن خثيم، ومال إليه ابن جرير (٢١/ ٣٦) وذكر عليه شواهد كثيرة، قال: ويحتمل أن يعود الضمير في قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، إلى الخلق، أي: وهو أهون على

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (٣/ ٤٣١).

الخلق» اهـ.

قال مجاهد في تفسيره[1]: «عن مجاهد في قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، قال: الإعادة والبداءة عليه هين».

وقال مجاهد[2]: «﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ يقول: البعث أيسر عليه عندكم، يا معشر الكفار في المثل من الخلق الأول، حين بدأ خلقهم نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظماً، ثم لحماً، فذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، فإنه تبارك وتعالى رب واحد لا شريك له، وهو العزيز (في ملكه، لقولهم: إن الله عز وجل لا يقدر على البعث) الحكيم ([آية: ٢٧] في أمره حكم البعث».

وقال الشافعي في «أحكام القرآن»[3]: «محمد بن يوسف بن النضر: أنا ابن الحكم: قال: سمعت الشافعي يقول في قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، قال: معناه هو أهون عليه في العبرة عندكم لما كان يقول للشيء كن فيخرج مفصلاً بعينيه وأذنيه وسمعه ومفاصله، وما خلق الله فيه من العروق فهذا في العبرة أشد من أن يقول لشيء قد كان: عد إلى ما كنت، قال: فهو إنما هو أهون عليه في العبرة عندكم، ليس أن شيئاً يعظم على الله عز وجل».

---

(١) تفسير مجاهد، (٢/ ٥٠٠).

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان، (٣/ ١٠).

(٣) أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي، أبو عبد الله، ت٢٠٤هـ، دار الكتب العلمية-بيروت-١٤٠٠، ت: عبد الغني عبد الخالق. ص .

قال العز بن عبد السلام في «مجاز القرآن»[1]: «﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ مجازه أنه خلقه ولم يكن من البدء شيئاً ثم يحييه بعد موته»، ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ فجاز مجازه: وذلك هين عليه؛ لأن «أفعل» يوضع في موضع الفاعل قال[2]:

لعمــرك مــا أدري وإني لأوْجَــلُ ... عــلى أيّنــا تعــدو المنيّــةُ أوّلُ

أي: وإني لواجلٌ أي: لوجلٌ، وقال: فتلك سبيلٌ لست فيها بأوْحَد

أي: بواحد، وفي الأذان: الله أكبر أي الله كبير. وقال الشاعر:

أصــبحت أمنحُــكَ الصّــدودَ وإنّنــي ... قســماً إليــك مــع الصــدودِ لأميــلُ

وقال الفرزدق:

إن الــذي ســمكَ السـماء بنــى لنــا ... بيتــاً دعائمــه أعــزُّ وأطــولُ

أي عزيزة طويلة، فإن احتج محتجٌ فقال: إن الله لا يوصف بهذا،وإنما يوصف به الخلق، فزعم أنه وهو أهون على الخلق، وإن الحجة عليه قول الله: ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾، وفي آية أخرى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ أي لا يثقله» .

قال الطبري[3]: «وقوله: وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده، يقول تعالى ذكره والذي له هذه الصفات تبارك وتعالى، هو الذي يبدأ الخلق من غير أصل

---

(١) مجاز القرآن، ص٤١.

(٢) القائل هو: معن بن أوس المزني.

(٣) جامع البيان من تأويل آي القرآن ، محمد بن جرير ، الطبري، أبو جعفر، ت ٣١٠هـ دار الفكر، بيروت ١٤٠٥، (٢١/ ٣٥).

فينشئه ويوجده بعد أن لم يكن شيئاً، ثم يُفنِيه بعد ذلك ثم يعيدُه كما بدأه بعد فنائه، وهو أهونُ عليه.

اختلف أهل التأويل في معنى قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾.

١ – فقال بعضهم: معناه وهو هين عليه.

ذكر من قال ذلك» ا.هـ.

ثم شرع في ذكر أقوال العلماء نوجزها فيما يأتي:

الربيع بن خيثم: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، قال: ما شيء عليه بعزيز.

عن ابن عباس قوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ يقول: كل شيء عليه هين.

٢ – وقال آخرون: معناه وإعادة الخلق بعد فنائهم أهون عليه من ابتداء خلقهم.

عن ابن عباس قوله ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، قال: يقول أيسر عليه.

عن مجاهد قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ قال: الإعادة أهون عليه من البداءة، والبداءة عليه هين.

عن عكرمة قرأ هذا الحرف ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ قال: تعجب الكفار من إحياء الله الموتى، قال: فنزلت هذه الآية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ إعادة الخلق أهون عليه من إبداء الخلق.

وعن عكرمة بنحوه إلا أنه قال: إعادة الخلق أهون عليه من ابتدائه.

عن قتادة قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ يقول: إعادته أهون عليه من بدئه، وكل على الله هين.

وفي بعض القراءة: «وكل على الله هين».

٣- وقد يحتمل هذا الكلام وجهين غير القولين اللذين ذكرت، وهو أن يكون معناه: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون على الخلق)، أي: إعادة الشيء أهون على الخلق من ابتدائه.

والذي ذكرنا عن ابن عباس في الخبر الذي حدثني به ابن سعد قول أيضاً له وجه.

وقال النحاس في «معاني القرآن»[1]: «وقوله جل عزّ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [آية ٢٧]، في معناه ثلاثة أقوال:

في رواية صالح عن ابن عباس: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، وهو أهون على المخلوق؛ لأنه ابتدأ خلقه من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة، والإعادة بأن يقول له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، فذلك أهون على المخلوق.

وقال مجاهد: الإعادة أهون عليه من البدأة، وكلٌّ عليه هين.

والمعنى على هذا: وهو أهون عليه عندكم وفيما تعرفون على التمثيل وبعده: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾.

وقال قتادة: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ أي: هين، وهذا قول حسن، ومنه الله أكبر، أي: كبير...

---

(١) معاني القرآن، النحاس، (٥/ ٢٥٥).

وروى معمر عن قتادة قال في قراءة عبد الله بن مسعود (وهو هين عليه).

ثم قال جل وعز: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آية ٢٧].

روى ابن أبي طلحة عن ابن عباس قال: يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

وقيل: يعني لا إله إلا الله، وحقيقته في اللغة وله الوصف الأعلى وقوله جل وعز: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [آية ٢٨].

قال الأصبهاني في «العظمة»[١]: «﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] فهو ابتدع الخلق وابتدأهم وعلم قبل أن يكونوا ما يصيرون إليه، ثم هين بعد ذلك تكوينهم عليه، قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ وليس بأهون عليه من شيء، ولكنه قال ذلك مثلاً وعبرة ليعرف العباد ما وصف به من القدرة، وله المثل الأعلى، وكيف يكون شيء، أهون عليه من شيء وإذا أراد شيئاً يقول: كن فيكون، إنما هو كلمة ليس لها (عليه) مؤونة، لا يبعد عليها كبير، ولا يقل عليها صغير، خلق السماوات والأرض وما بينهما كخلق أصغر خلقه قال: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ قال: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾، وقال: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾، فهذا كله كن فيكون».

وقال الباقلاني في «تمهيد الأوائل»[٢]: «وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ

(١) العظمة، الأصبهاني، (١/ ٣٩٠).

(٢) تمهيد الأوائل، الباقلاني، ص٣٥١.

﴿أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، يعني: عندكم وفي اعتقادكم وظنونكم، أن ابتداء الشيء على كل فاعل أهون عليه من إعادته». اهـ.

قال الثعلبي في «الكشف والبيان»[1]: «﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، قال الربيع بن خيثم والحسن: وهو هين عليه، وما شيء عليه بعزيز، وهي رواية العوفي عن ابن عباس، وهذا كقول الفرزدق:

إن الذي سمكَ السماء بنى لنا ... بيتاً دعائمه أعزُّ وأطولُ

أي عزيزة طويلة. وقال آخر:

لعمرك إن الزبرقان لباذل ... معروفه عند السنين وأفضلُ

أي فاضل.

وقال مجاهد وعكرمة: الإعادة أهون عليه من البدأة أي: أيسر. وهي رواية الوالبي عن ابن عباس: ووجه هذا التأويل أن هذا مثل ضربه الله تعالى، يقول: إعادة الشيء على الخلق أهون من ابتدائه، فينبغي أن يكون البعث أهون عليه عندكم من الإنشاء.

وقال قوم: وهو أهون عليه، أي على الخلق، يُصاح بهم صيحة فيقومون، ويقال لهم: كونوا فيكونون أهون عليهم من أن يكونوا نطفاً، ثمّ علقاً، ثمّ مضغاً، إلى أن يصيروا رجالًا ونساء. وهذا معنى رواية حسان، عن الكلبي، عن أبي صالح عن ابن عبّاس واختيار قطرب.

﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ أي: الصفة العليا، ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ قال ابن عبّاس: ليس كمثله شيء. وقال قتادة: مثله أنّه لا إله إلاّ هو ولا ربّ غيره.

---

(١) الكشف والبيان، الثعلبي، (٧/ ٣٥١).

﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾». اهـ.

وقال أبو المظفر السمعاني[1]: «وقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، فإن قيل: كيف يستقيم قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، والله لا يشتد عليه شيء؟ والجواب عنه: أن معنى قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ أي: هو هين عليه. وفي قراءة ابن مسعود: (وهو عليه هين)" واستشهد بقول الشاعرين (إن الذي...) وقوله الآخر: (لعمرك...)، ثم قال: " والقول الثاني في الآية أن معناه: وهو أهون عليه على ما يقع في عقولهم؛ فإن الذي يقع في عقول الخلق أن الإعادة أهون من الإنشاء، ويقال معناه: هو أهون على الخلق؛ لأن من ابتدأ شيئاً مما يشق عليه، فإذا (أعاد) ثانياً يكون أسهل وأهون.

وقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ أي: الصفة الأعلى، والصفة الأعلى أنه لا شريك له، وليس كمثله شيء، قاله ابن عباس. وقال قتادة: الصفة الأعلى أنه لا إله إلا الله.

وقوله: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يعني: هذه صفة له عند أهل السماوات والأرض».

قال البغوي[2]: «﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾: يخلقهم أولاً ثم يعيدهم بعد الموت للبعث، ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ قال الربيع بن خيثم وقتادة والكلبي: أي: هو هين عليه وما شيء عليه بعزيز، وهو رواية العوفي عن ابن عباس، وقد يجيء أفعل بمعنى الفاعل"، وذكر قول الفرزدق، ثم قال: "أي عزيزة طويلة.

---

(١) تفسير القرآن، السمعاني، (٤/ ٢٠٧).

(٢) تفسير البغوي، (٣/ ٤٨١).

وقال مجاهد وعكرمة: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ أي: أيسر ووجهه أنه على طريق ضرب المثل، أي: هو أهون عليه على ما يقع في عقولكم، فإن الذي يقع في عقول الناس أن الإعادة تكون أهون من الإنشاء، أي: الابتداء، وقيل: هو أهون عليه عندكم، وقيل: هو أهون عليه، أي: على الخلق يقومون بصيحة واحدة، فيكون أهون عليهم من أن يكونوا نطفاً ثم علقاً ثم مضغاً، إلى أن يصيروا رجالاً ونساءً وهذا معنى رواية ابن حيان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ أي: الصفة العليا». اهـ.

قال الزمخشري[1]: «وكذلك قوله تعالى ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ٢٧) على أن رب العزة سواء عليه النشأتان، لا يتفاوت في قدرته الصعب والسهل، ولا يحتاج إلى احتذاء على مثال؛ ولا استعانة بحكيم، ولا نظر في مقياس، ولكن يواجه جاحد البعث بذلك دفعاً في بحر معاندته، وكشفاً عن صفحة جهله». اهـ.

وقال الزمخشري[2]: «﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾: فيما يجب عندكم وينقاس على أصولكم ويقتضيه معقولكم؛ لأنّ من أعاد منكم صنعة شيء، كانت أسهل عليه وأهون من إنشائها، وتعتذرون للصانع إذا خُطِّئ في بعض ما ينشئه بقولكم: أوّل الغزو أخرق، وتسمون الماهر في صناعته معاوداً، تعنون أنه عاودها كرّة بعد أخرى؛ حتى مرن عليها وهانت عليه». اهـ.

وقال ابن عطية في «المحرر الوجيز»[3]: «وقال ابن عباس أيضاً ومجاهد

---

(١) الكشاف، الزمخشري، (٣/ ٤٨١).

(٢) الكشاف، الزمخشري، (٣/ ٤٨١).

(٣) المحرر الوجيز، ابن عطية، (٤/ ٣٥٥).

وعكرمة: المعنى وهو أيسر عليه، وإن كان الكل من اليسر عليه في حيز واحد، وحال متماثلة، ولكن هذا التفضيل بحسب معتقد البشر وما يعطيهم النظر في الشاهد، من أن الإعادة في كثير من الأشياء أهون علينا من البداءة للتمرن والاستغناء عن الروية التي كانت في البدأة». اهـ.

وقال ابن الجوزي في «زاد المسير»(١): «﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ وفيه أربعة أقوال.

أحدها: أن الإعادة أهون عليه من البداية، وكل هين عليه، قاله مجاهد وأبو العالية.

الثاني: أن أهون بمعنى هين، فالمعنى: وهو هين عليه، وقد يوضع أفعل في موضع فاعل، ومثله قولهم في الأذان: الله أكبر، أي: الله كبير".وذكر بيتي الفرزدق ومعن، ثم قال: "وقال غيره:

أصبحت أمنحك الصدود وإنني
قسماً إليك مع الصدود لأميل

وأنشدوا أيضاً:

تمنى رجال أن أموت وإن أمت
فتلك سبيل لست فيها بأوحد

أي: بواحد، هذا قول أبي عبيدة، وهو مروي عن الحسن وقتادة، وقد قرأ أُبَـيّ بن كعب وأبو عمران الجونيّ وجعفر بن محمدٍ: (وهو هين عليه).

والثالث: أنه خاطب العباد بما يعقلون فأعلمهم أنه يجب أن يكون

---

(١) زاد المسير، ابن الجوزي، (٦/ ٢٧٩).

عندهم البعث أسهل من الابتداء في تقديرهم وحكمهم، فمن قدر على الإنشاء، كان البعث أهون عليه، هذا اختيار الفراء والمبرّد والزجّاج، وهو قول مقاتل، وعلى هذه الأقوال الثلاثة تكون الهاء في عليه عائدة إلى الله تعالى.

والرابع: أن الهاء تعود على المخلوق؛ لأنه خلقه نطفة ثم علقة ثم مضغة، ويوم القيامة يقول له: كن فيكون، رواه أبو صالح عن ابن عباس، وهو اختيار قطرب.

قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ قال المفسرون: أي له الصفة العليا في السماوات والأرض، وهي أنه لا إله غيره»اهـ.

وبعد هذه الجولة في التفاسير، يتبين لنا أن أكثر المفسرين جروا على أقوال تصرف الأهونية عن ظاهرها، فمنهم من قال: إن أهون هنا بمعنى هين، ومنهم من قال: إن هذا خطاب للعباد بمقتضى ما يفهمون من أن الإعادة أهون من الابتداء، وذلك لحصول التمرد والدربة على الأمر في المرة الأولى، ولكن الله لا يحتاج إلى التمرن والدربة، ولا إلى الرويّة، ولا إلى احتذاء مثال، أو استعانة بحكيم، ولا نظر في مقياس.

فإن من يقول ذلك يقدح في قدرة الله تعالى، وينزلها من مثالها الأعلى. وورد عن بعض المتقدمين أنهم قالوا: «أهون» أي: إن الإعادة أهون من البدأة أي أيسر، وهو ما روي عن مجاهد وعكرمة وابن عباس، ولكن العلماء وجهوه بأن المراد أن هذا مثلٌ ضربه الله تعالى يقول: إعادة الشيء على الخلق أهون من ابتدائه، فينبغي أن يكون البعث أهون عليه عندكم من الإنشاء، فلم تستبعدون الإعادة والبعث أو تحيلونها، وهي في قياس معارفكم أسهل وأقرب مثالاً من ابتداء الخلق الذي تسلمون به؟ فهو نوع من الإلزام إذن.

وعلى كل حال فإن من أخلق القول بأن أهون على حقيقتها لزمه أن هناك تفاوتاً في اليسر والسهولة في أفعال الله بالنسبة إليه جل وعلا، وهذا تنقيص من قدرته التي ينبغي أن يكون لها المثل الأعلى، والمثل الأعلى لا يكون إلا بنفي هذا التفاوت بالنسبة لله، لا بإثباته.

ولذلك فإن قول ابن تيمية: «والمخلوق الذي له مَثَل في القلب، إذا كانت الإعادة عليه أهون من الابتداء فالخالق الذي له المثل الأعلى أولى بذلك، فهذا إثبات القدرة له على ذلك بطريق الأولى»اهـ، إن كان على سبيل الإلزام لمنكري البعث والإعادة، فلا شيء فيه، ولكن إذا كان كما يقتضيه ظاهره من القول بأن الإعادة أهون (أي أيسر وأسهل) على الله تعالى بالفعل، فهذا فيه إشكال كما قلنا.

والأولوية تقتضي إثبات قدرة الله بلا تفاوت بين متعلقاتها، لا بأن نقول إذا كان هناك تفاوت في تعلق قدرة الإنسان بين ابتداء الشيء وبين إعادته، فالتفاوت أولى بأن يثبت لقدرة الله تعالى؟ فهذا قياس أدنى لا أولى، فإن هذا التفاوت إنما حصل للإنسان لما اكتسبه من مران ودربة على الفعل حال عمله المرة الأولى.

ولكن هذه العلة التي أنتجت إمكان التفاوت في قدرة الإنسان، لا يصح إثباتها لله تعالى كما هو ظاهر؛ ولذلك لا يصح القول بأن الأهونية على ظاهرها كما هو ظاهر كلام ابن تيمية، وهذا هو السر الذي من أجله عزف جماهير المفسرين عن إجراء الآية على ظاهرها، وحملوا لأجله أقوال من فعلوا ذلك على وجوه محتملة كما بيّنا.

* * *

المبحث الثاني

أول واجب

قبل أن نشرع في بيان رأي ابن تيمية وبعض متابعيه في هذه المسألة، رأيت أن أطرح رأي أهل السنة الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة، فإن بيان حقيقة أقوالهم وتوجيهها بوجوه معتمدة معتبرة عندهم، يختصر طريق المناقشة عندما نشرع في تحليل كلام ابن تيمية.

لا بد أن نعرف أن المطلوب أساساً من البشر هو الإيمان والإذعان للشرع الشريف، ولكن الطريق للإذعان إما أن يكون التقليد بدون طلب دليل على صحة الشريعة، أو الاكتفاء بمجرد الارتياح القلبي لبعض الجهات والأحكام التي تقررها الشريعة، وإما أن يتوقف الإذعان المطلوب على العلم بصحة الأحكام الشرعية والدين الحنيف أصولاً وفروعاً، فإن قلنا إن الإيمان بمعنى الإذعان والإعلان عن هذا الإذعان النفسي، لا يتوقف بالضرورة على العلم بالدليل على صحة الدين، فلا ريب أن الإذعان واجب لذاته، وإن لم يعرف المذعن أي دليل على صحة الإيمان بشرط الجزم والقطع المعتبر.

وإذا قلنا إن الإذعان قد يتوقف على العلم بصحة، فلا شك في القول بوجوب النظر لأجل إدراك العلم. فالنظر غير مطلوب لذاته، بل مطلوب بحكم كونه من وسائل معرفة الحق والإذعان له، وكذلك القول في كل ما يتوقف عليه النظر كالقصد، وأول النظر، وغير ذلك.

لو قلنا إن خلاصة ما يمكن أن يقال في هذه المسألة هو ما لخصناه، فإنا نرجو أن نكون مصيبين، ولا يتبقى إلا بعض التفاصيل التي قد نشير إليها لاحقاً.

قال الإمام الزركشي في «البحر المحيط»[1]: «النظر واجب شرعاً، قال ابن القشيري بالإجماع؛ لأن الإجماع قام على وجوب معرفة الله، ولا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «الأصحّ أن النظر لا يجب على المكلفين، إلا أن يكونوا شاكّين فيما يجب اعتقاده فيلزمهم البحث عنه، والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه». اهـ.

وحاصل توجيه الإمام القشيري يرجع إلى ما قررناه آنفاً، فإذا قلنا إن الطريق إلى معرفة الله تعالى والإذعان له لا تحصل إلا بالنظر، فالنظر واجب فعلاً. ولكن ما قرره الإمام العز ابن عبد السلام وعنوانه بالأصح هو تحقيق وتدقيق فيما مضى من إيجاب النظر على ما قرره القشيري، فهو يقول: إن كان الإنسان شاكاً، فيجب عليه النظر لإزالة هذا الشك، وهذا معناه أن الإنسان إن لم يكن شاكاً فلا يجب عليه النظر ابتداءً، بل يكفي إيمانه بناءً على عدم الشك، فالشك منافٍ للإذعان، ومنافٍ للمعرفة بلا ريب.

قال الإمام الزركشي[2]: «وقال بعض نبلاء المتأخرين: هذا الذي قالوه من وجوب النظر، مبني على أن كل إنسان ابتداءً غير عارف بالله، حتى ينظر، ويستدل، فيكون النظر أول الطاعات، وهذا خلاف ما عليه السلف وجمهور

---

(١) البحر المحيط، الزركشي، (١/ ٣٧).

(٢) البحر المحيط، الزركشي، (١/ ٣٧).

أهل العلم، بل الأمر بالعكس، فإنه لا يوجد قطُّ إنسانٌ إلا وهو يعرف ربه عز وجلّ، ولا يُعرَف له حالٌ لم يكن فيها مُقِرّاً حتى ينظر ويستدل، اللهم إلا مَنْ عرض له ما أفقد فطرَتُه ابتداءً، فيحتاج معه إلى النظر، نعم النظر الصحيح يقوّي المعرفة ويثبتها، فإن المعارف تزيد وتنقص على الأصحّ.

قلت (أي الزركشي): وهذا جموحٌ إلى أن المعرفة ضرورية لا نظرية، والصحيح: الأول، إذ لو كانت ضرورية، لكان التكليف بها محالاً، ونحن مكلفون بمعرفته، قال تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾»اهـ.

وهذا النص مهم جداً، وفيه ملاحظة دقيقة.

فدعوى بعض القائلين بأن كل إنسان عارفاً بالله تعالى، ودعوى أن هذا هو مذهب السلف، كلاهما غير مسلم ولا هو صحيح.

فأما دعوى أنا لم نعرف حالة للإنسان لم يكن فيها مُقِرّاً. أقول: بل إنا عرفنا بالقرآن أن الإنسان يخرج من بطن أمه لا يعلم شيئاً: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ﴾، وهذا نفي عام، وعرفنا قول النبي ﷺ: «يولد الإنسان على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، فإذا أعرب عنه لسانه، فإما شاكراً وإما كفوراً»، وورد في «صحيح مسلم»: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه، فإن كانا مسلمين فمسلِمٌ». هذا هو قول رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهو تصريح بأن الإنسان يولد غير مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي، وهذه هي الفطرة، وهذا هو الفهم المتوافق مع مدلول الآية الكريمة المذكورة. وهذا الكلام مختصر شديد مما يمكن أن يقال، والمقصود أن هذه الدعوى غير مُسلَّمة.

وبالأدلة نفسها يبطل نسبة ما نُسِبَ إلى السلف الصالح المعتبرة أقوالهم،

أما إذا أريد بالسلف مطلق من كان موجوداً في زمان السلف ولو كان مبطلاً. فلا عبرة بهذه النسبة، فإن العبرة إنما هي بأقوال السلف الصحيحة لا مطلق أقوال السلف. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يَقُل أحدٌ أن هناك إجماعاً على هذا القول، ولو ادّعى الإجماع فهو غير مُسَلَّم؛ لوجود معارضين له من السلف.

والخلاصة من ذلك أن ما عقب به الإمام الزركشي هو الصحيح بلا ريب ولا شك. ولكن لا بُدَّ من الإشارة إلى أنه لو فرضنا إنساناً عالماً بالله منذ ولادته فلا ضير في ذلك، وهذا لا نوجب عليه ابتداء النظر كما بينه الإمام العز، ولكن نسبة وجود هؤلاء العارفين الذين لم نعهد عليهم حال، لم يكونوا عارفين بالله، قليلة جداً. والحكم المطلق يكون للأغلب الأعم لا للشاذ النادر، فأما النادر فيوضع له حكم خاص به.

الخلاف في أول واجب

قال الإمام الزركشي في «البحر المحيط»(١): «واعلم أنهم اختلفوا في الواجب الأول تفريعاً على القول بوجوب معرفة الله تعالى، على بضعة عشر قولاً:

أحدها: إن أول الواجبات العلم بالله، وهو المنقول عن الشيخ أبي الحسن.

والثاني: أنه النظر المؤدي إلى العلم بحدوث العالم ومعرفة الصانع، وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق.

والثالث: القصد إلى النظر، وهو اختيار الإمام في «الإرشاد».

---

(١) البحر المحيط، الزركشي، (١/ ٣٧).

والرابع: أنه يجب الإيمان بالإيمان بالله ورسوله، ثم النظر والاستدلال المؤدِّيان إلى ذلك، وهو اختيار أصحاب الحديث.

والخامس: قول أبي هاشم: الشكّ، ونُقِلَ عن ابن فورك لامتناع النظر من العالم، فإن الحاصل لا يتعلق به طلبٌ، ولا يمتنع من الشاك. وزيَّفه القاضي بأنه لا يمتنع في العقل الهجوم على النظر، من غير سبق تردد.

والسادس: الإقرار بالله ورسوله.

والسابع: النطق بالشهادتين.

والثامن: قبول الإسلام، والعزم على العمل ثم النظر بعد القبول.

والتاسع: وجوب التقليد.

والعاشر: التقليد.

والحادي عشر: النظر ولا يجب إلا عند الشك مما يجب اعتقاده، فيلزم البحث عنه حتى يعتقده». اهـ.

هذه أقوال المتكلمين في أول واجب، وليست أقوال الأشاعرة والماتريدية فقط، بل أقوالهم اختلفت على: المعرفة والنظر والقصد إليه، هذا هو المشهور عنهم. وأما الإقرار فإذا أريد به مجرد النطق، فلا يكفي عند التحقيق؛ لأن البحث في أول واجب لا يحسب الظاهر عند الناس، بل بين العبد وربه بحيث يكون معذوراً قائماً بما يرفع عنه العذاب والحساب عند ربه. ومجرد النطق قد يرفع المؤاخذة الدنيوية أما الأخروية فلا. وإذا أريد به الإقرار اللساني مع الاعتقاد، فالاعتقاد راجع إلى المعرفة، فإنها يراد بها المعرفة الإذعانية المبنية على الرِّضا والقبول، لا مجرد العلم بالشيء العاري عن الإذعان له، فيرجع إلى

بعض الأقوال الأخرى. وكذلك النطق بالشهادتين، وقبول الإسلام يرجع إلى المعرفة؛ لأنه لا معنى للقبول إلا الإذعان به، وكذا التقليد، أما القول بأن أول الواجبات هو وجوب التقليد فلا معنى له؛ لأن وجوب الشيء ليس فعلاً للمكلف، فلا يكون من الواجبات حتى يكون أولها.

قال الإمام الزركشي(1): «وقال الإمام الرازي في التحصيل: الخلاف لفظي؛ وذلك لأنه إن أريد بالواجب الواجب بالقصد الأول، فلا شك في أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها مقدورة، وإن أريد من الواجب كيف كان، فلا شك أنه القصد.

قلت: بل معنوي تظهر فائدته في التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لا يوجبه. وقال صاحب «المواقف»: إن قلنا: الواجب النظر؛ فمن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاصٍ، ومن لم يمكنه أصلاً فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع لبعض النظر دون تمامه، ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فإنها عاصية، وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم» اهـ.

فالإمام الرازي يقول: إن الخلاف لفظي، وليس مراده باللفظي أنه لا يترتب عليه اختلافٌ في الأحكام وفي المعاني، كما هو الشائع من الخلاف اللفظي، بل أراد به والله أعلم اختلاف جهة النظر ووجه القول؛ ولذلك أعاد تفريع الأقوال وبنائها على كون المعرفة مقدورة لذاتها أم لا، كما ترى، يعني أن هؤلاء القائلين لو سلموا جميعاً بمقدورية المعرفة في ذاتها، لأجمعوا على أن أول واجب هو المعرفة، ولكن بعضهم يقول: إن المعرفة كيفية لا يقدر عليها

---

(1) البحر المحيط، الزركشي، (1/ 38).

الإنسان؛ ولذلك إذا أمر بها فإنما يؤمر بمقدماتها من النظر ونحوه، فيكون هذا أول واجب.

ولذلك يكون اعتراض الزركشي عليه من جهة أخرى غير التي أرادها.

ولذلك نرى الإمام العضد قد وافق الرازي في سوقِ الأقوال، ففيها مع شرح السيد الشريف[1]: «قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا؟

فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية. وقيل: هو النظر فيها، أي في معرفة الله سبحانه؛ لأنه واجب اتفاقاً كما مَرّ، وهو قبلها. وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني.

وقيل: هو أول جزء من النظر؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه. فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة. وقال القاضي، واختاره ابن فورك وإمام الحرمين إنه القصد إلى النظر، لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه.

والنزاع لفظي، إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول، أي: لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات، فهو المعرفة اتفاقاً، وإلا أي وإن لم يُرد ذلك، بل أريد أول الواجبات مطلقاً: فالقصد إلى النظر؛ لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً، فيكون واجباً أيضاً، وقد عرفت أن وجوب المقدمة إنما يتمُّ في السبب المستلزم دون غيره، ثم إن المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا.

---

(١) شرح السيد الشريف، (١/ ١٦٥).

وإلا فإن شَرَطْنا كونه مقدوراً فالنظر، وإلا فالقصد إلى النظر، هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة، إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجباً، وعدم مقدوريته وإن أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصد واختيار آخر، ويلزم التسلسل، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً.

قال الإمام الرازي: إن أريد بأول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدوراً، بل واجب الحصول، وإن أريد أول الواجبات كيف كان، فهو القصد». اهـ.

فالعضد والسيِّد كما ترى، يوافقان على عدم وجود خلاف حقيقي مع اتحاد الأصل، أي: لا يقولان إن المختلفين اختلفوا مع تسليمهم بالأصل الذي تبنى عليه المسألة، بل لو اتفقوا على الأصل لاتفقوا في الفرع، وهذا هو المراد بأن الخلاف لفظي.

وكذلك نرى أحد المعتزلة وهو ابن أبي الحديد، في شرح عبارة نهج البلاغة: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده... إلخ».

قال في «شرح نهج البلاغة»[1]: «إنما قال عليه السلام أول الدين المعرفة؛ لأن التقليد باطل وأول الواجبات الدينية المعرفة. ويمكن أن يقول قائل: ألستم تقولون في علم الكلام: أول الواجبات النظر في طريق معرفة الله تعالى،

---

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، (١/ ٥٠).

وتارة تقولون: القصد إلى النظر، فهل يمكن الجمع بين هذا وبين كلامه عليه السلام؟

وجوابه: أن النظر والقصد إلى النظر إنما وجبا بالعرض لا بالذات؛ لأنهما وصلة إلى المعرفة، والمعرفة هي المقصود بالوجوب، وأمير المؤمنين عليه السلام أراد: أول واجب مقصود بذاته من الدين معرفة الباري سبحانه، فلا تناقض بين كلامه وبين آراء المتكلمين». اهـ.

وكلامه كما ترى مطابق لتوجيه كلام الرازي وما عليه «المواقف» وشرحه.

ولم يقتصر القول بذلك على الأشاعرة، بل وافقهم عليه الماتريدية والأحناف وطوائف من العلماء من كل مذهب من المذاهب الأربعة، بل الأكثر من الجميع قال بذلك. ولننقل بعض هذه الأقوال هنا:

قال العلامة المرداوي في كتاب «التحبير شرح التحرير» في أصول الفقه وهو من الكتب المشهورة المعتمدة عند الحنابلة: «وهي ـ أي المعرفة ـ أول واجب لنفسه عند الأكثر، وقال الأستاذ والقاضي وابن حمدان وابن مفلح وجمعٌ: يجب قبلها النظر، فهو أول واجب لغيره، وابن عبد السلام: إن شكَّ، وأبو هاشم: الشكُّ، والباقلاني: أول النظر، والتميمي وابن فورك وأبو المعالي: قصده)، حيث قلنا بوجوب المعرفة، فهي أول واجب على المكلف عند الأشعري ومن تابعه من أصحابه، لكونها مبدأ الواجبات، وقال الأستاذ والجماعة: إن أول واجب النظر في معرفة الله تعالى؛ لأنه المقدمة. وقال ابن عبد

السلام: إنما يجب النظر إذا حصل شكٌّ وإلا المعرفة... إلخ»[1]. اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير»[2]: «(وهي) أي معرفته جل وعلا (أول واجب لنفسه) على المكلف بالنظر في الوجود والموجود»[3]. اهـ.

وكذا في «شرح منتهى الإرادات» المسمى: «دقائق أولي النهى لشرح المنتهى» لمنصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ): «ومعرفة الله وجبت شرعاً نصاً، وهو أول واجب لنفسه، ويجب قبلها النظر لتوقفها عليه، فهو أول واجب لغيره، ولا يقعان ضرورة»[4]. اهـ.

وقال العلامة المناوي (ت١٠٣١هـ) في «فيض القدير شرح الجامع الصغير» في شرح حديث: «أفضل الأعمال العلم بالله»: «أي معرفة ما يجب له، ويمتنع من الصفات والسلوب والإضافات، فالعلم بذلك أفضل الأعمال وأشرف العلوم وأهمها، فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلِّف مُرسِل للرسل، مُنزِّل للكتب، لم يتصور علم فقه ولا حديث ولا تفسير، فجميع العلوم متوقفة على علم الأصول، وتوقفها عليه ليس بطريق الخدمة، بل

---

(١) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، (ت٨٨٥هـ)، مكتبة الرشد السعودية، ط١، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني. د. أحمد السراج. (٢/ ٧٣٦).

(٢)

(٣) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، (ت٩٧٢هـ)، جامعة أم القرى معهد البحوث الشرعية، ١٤١٣هـ، ط٢، تحقيق: د. محمد الزحيلي. و د. نزيه حماد (١/ ٣٠٨).

(٤) شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، بيروت ـ ١٩٩٦م، ط٢، (٣/ ٤٠٥).

الإضافة والرئاسة، ومن ثَمَّ عُدَّ رئيس العلوم كلها، فمعرفة الله تعالى والعلم به أول واجب مقصود لذاته على المكلف، لكن ليس المراد بالمعرفة الحقيقية؛ لأن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر، ولا العيانية؛ لأنها مختصة بالآخرة عند مانعي الرؤية في الدنيا مطلقاً، أو لغير نبينا، وهم الجلة الأكابر أو لأولي الرتب العلية، وقليل ما هم، ولا الكشفية، فإنها منحة إلهية، ولا نُكلَّفُ بمثلها إجماعاً، بل البرهانية، وهي أن يعلم بالدليل القطعي وجوده تعالى، وما يجب له ويستحيل عليه، كما تقرر»[1]اهـ.

وفي «العين والأثر في عقائد أهل الأثر» لعبد الباقي المواهبي الحنبلي (ت ١٠٧١هـ): «الباب الأول في معرفة الله، فتجب معرفة الله تعالى شرعاً، ومما ورد في الشرع النظر في الوجود والموجود على كل مكلف قادر، وهو أول واجب[2]» اهـ.

وجاء في العقيدة السفارينية:

أول واجـــب عـــلى العبيـــد　　　معرفـــة الإلـــه بالتشـــديد
بأنـــه واحـــد لا نظـــير　　　لـــه ولا شـــبه ولا وزيـــر[3]

---

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، ت (١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ١٣٥٦هـ، ط١، (٢/ ٢٧).

(٢) العين والأثر في عقائد أهل الأثر، عبد الباقي المواهبي الحنبلي، ت. ١٠٧١هـ، دار المأمون للتراث، لبنان-١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ط١، ت: عصام رواسي قلعجي، ص٢٩.

(٣) الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، محمد بن أحمد السفاريني، (ت١١٨٨هـ)، مكتبة أضواء السلف، الرياض ـ ١٩٩٨م، ط١، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود. (١/ ٥١).

ومن العجيب ما رأيت في بعض رسائل محمد بن عبد الوهاب التي أرسلها ردّاً على كتاب أرسله إليه محمد بن عباد مطوع ثرمداء، وكان قد أرسله إليه وفيه كلام حسن في التوحيد على حد قول المعتني بالرسائل، وطلب من الشيخ أن يبين له إن كان فيه شيء يخفاه، فكتب إليه رسالة فيها: «... فاعلم أن فيها مسائل غلط، الأولى: قولك أول واجب على كل ذكر وأنثى النظر في الوجود ثم معرفة العقيدة ثم علم التوحيد، وهذا خطأ وهو من علم الكلام الذي أجمع السلف على ذمه، وإنما الذي أتت به الرسل أول واجب هو التوحيد، ليس النظر في الوجود ولا معرفة العقيدة كما ذكرته أنت في الأوراق... إلخ»[1] اهـ.

وفيما قرره كل من محمّد عبد الوهاب، ومن ردّ عليه وهو محمد بن عباد أخطاء ظاهرة، منها أن مصطلح العقيدة يراد به الدلالة على علم التوحيد وما يتعلق به، وأساس العقيدة علم التوحيد والصفات، والعلم بالرسل والكتاب، كما مضى تقريره غير مرة، فلا معنى إذن لأن يقول: إن الواجب النظر في الوجود ثم معرفة العقيدة ثم علم التوحيد!! فهو هنا يفرق بين علم العقيدة وعلم التوحيد، وهما واحد عند من عنده أدنى معرفة. وقد رأينا محمد بن عبد الوهاب يوافقه ويسكت عن هذا الغلط ويبني عليه، ويقول له: إن ما قاله غلط وخطأ، وأن الصحيح أن أول واجب هو التوحيد، ليس النظر ولا معرفة العقيدة، وليس معرفة العقيدة شيئاً إلا العلم بالتوحيد!!

وأما اعتراضه على القول بأن أول الواجبات النظر، فقد عرف وجه

---

(١) الرسائل الشخصية، محمد بن عبد الوهاب، (ت١٢٠٦هـ)، مطابع الرياض، ط١، تحقيق: عبد العزيز بن زيد الرومي، د. محمد بلتاجي، د. سيد حجاب (١/ ١٦).

التعليق عليه، مما نقلناه من العلماء الأفذاذ.

ومما غلط فيه محمد بن عبد الوهاب زعمه: أن كل السلف أجمعوا على ذم علم الكلام!! وهذا إطلاق باطل كما يعرفه من له أدنى اطلاع، فالذي ذم علم الكلام لم يذم كل ما يسمى كلاماً، بل سمى الكلام البدعي مذموماً، أما كلام أهل الحق في الدين فهو محمود ممدوح، وإن ذمه بعضهم، فلا يلتفت إليه، أما دعوى الإجماع فهو من كيسه تبعاً لابن تيمية وغيره ممن مشوا على هذا الإطلاق بلا تحقيق المراد من كلام السلف.

ذكر كلام ابن حجر العسقلاني:

لا بُدّ قبل الانتهاء من بيان رأي أهل السنة من ذكر ما بينه الإمام ابن حجر العسقلاني في هذه المسألة والتعليق عليه، وبيان الرأي في بعض ما نقله عن العلماء، والسبب الذي يوجب علينا الانتباه إلى ذلك والتنبيه إليه، فضلاً عما لابن حجر مكانة، وعما لكلامه من فائدة غزيرة، هو أن بعض المنحرفين عن أهل الحق استغلوا بعض ما ذكره للتشنيع على علماء أهل السنة، الذين تكلموا في هذه المسألة. فرأيت أن الكلام عليه تتميم للفائدة على ما تقتضيه أصول البحث.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «فائدة: قال إمام الحرمين: أجمع العلماء على وجوب معرفة الله تعالى، واختلفوا في أول واجب، فقيل: المعرفة، وقيل: النظر، وقال المقترح: لا اختلاف في أن أول واجب خطاباً ومقصوداً المعرفة، وأول واجب اشتغالاً وأداءًا القصد إلى النظر. وفي نقل الإجماع نظر كبير ومنازعة طويلة، حتى نقل جماعة الإجماع في نقيضه، واستدلوا بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام، ممن دخل فيه من غير تنقيب، والآثار في ذلك

كثيرة جداً. وأجاب الأولون عن ذلك بأن الكفار كانوا يذبُّون عن دينهم ويقاتلون عليه، فرجوعهم عنه دليل على ظهور الحق لهم، ومقتضى هذا أن المعرفة المذكورة يُكْتَفَى فيها بأدنى نظر، بخلاف ما قرروه، ومع ذلك فقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠]، وحديث: «كل مولود يولد على الفطرة»، ظاهران في دفع هذه المسألة من أصلها. وسيأتي مزيد بيان لهذا في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى»(١)اهـ.

ومن الظاهر أن الإمام ابن حجر لا يرى رأي المتكلمين في هذه المسألة، ولكن الحقَّ أحقُّ أن يتبع، فما زعم أنه أدلة على خلاف ما قرره المتكلمون، وأنها ظاهرة في ذلك، ليس كما ينبغي، فالحديث الشريف لا يدل على خلاف قولهم ولا على حصول المعرفة في الإنسان منذ ولادته، وهو الذي يشير إليه ابن حجر ومن يقول بقوله، وقد بينت ذلك سابقاً باختصار. وأما الآية الشريفة فصحيح أن بعض المفسرين قالوا: إنها تدل على أن الفطرة هي الإسلام وهي الدين الصحيح، ولكنا نرى أنهم إن أرادوا أن الإسلام والدين الصحيح مفطور في الإنسان منذ ولادته، فقولهم ظاهر البطلان، وإن أرادوا أن فطرة الإنسان وهي خلقته التي خلقه الله عليها، وخلقته هذه لا أحد يستطيع تبديلها غير الله، ولو كانت الدين والإسلام لكان كثير من الناس يغيرون فطرتهم على هذا المعنى. وهو مناقض للقرآن كما ترى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: ٣٠]، ولذلك فإنا نرى أن المراد بالفطرة هو الخلقة التي خلق الله الإنسان عليها، خلقه على أنه قابل للإسلام وللدين الحق، والانقياد للخالق، ولكن هذه القابلية التي يشعر

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، تحقيق: محب الدين الخطيب (١/ ٧٠-٧١).

بها الإنسان ليست عين الإسلام كما هو واضح، ولذلك فإذا غير بعض الناس اختياراتهم من الإسلام الذي كان ينبغي عليهم اختياره والتمسك به إلى غيره من الاعتقادات والآراء، فانحرفوا، فهم بذلك الاختيار لا يغيرون خلقة الله فلا يحصل لها تبديل وتغيير، وهذا هو المعنى الذي مال إليه كما نرى أعاظم المفسرين، فتأمل ما قاله الإمام النسفي في هذه الآية: «والفطرة الخلقة، ألا ترى إلى قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، فالمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد والإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الجن والإنس، ومنه قوله عليه السلام: كل عبادي خلقت صفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم، وأمروهم أن يشركوا بي غيري»اهـ.

وأما الإمام القرطبي فبعد أن بين آراء الناس في الفطرة، قال: «وقالت طائفة من أهل الفقه والنظر: الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم، التي لا تصل بخلقتها إلى معرفته. واحتجوا على أن الفطرة الخلقة والفاطر الخالق لقول الله عز وجل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١] يعني خالقهن، وبقوله: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [يس: ٢٢]، يعني: خلقني، وبقوله: ﴿ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦] يعني خلقهن.

قالوا: فالفطرة الخلقة، والفاطر الخالق، وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار.

قالوا: وإنما المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعاً وبنية ليس معها

إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا.

واحتجوا بقوله في الحديث: «كما تنتج البهيمة جمعاء ـ يعني سالمة ـ هل تحسون فيها من جدعاء»، يعني: مقطوعة الأذن. فمثل قلوب بني آدم بالبهائم؛ لأنها تولد كاملة ليس فيها نقصان، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها، فيقال: هذه بحائر وهذه سوائب.

يقول: فكذلك قلوب الأطفال حين ولادتهم، ليس لهم كفر ولا إيمان، ولا إنكار كالبهائم السائمة، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم، وعصم الله أقلهم.

قالوا: ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر والإيمان في أولية أمرهم، ما انتقلوا عنه أبداً، وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون.

قالوا: ويستحيل في المعقول أن يكون الطفل حين ولادته يعقل كفراً أو إيماناً؛ لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئاً، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨] فمن لا يعلم شيئاً استحال منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار.

قال أبو عمر بن عبد البر: هذا أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد عليها الناس»اهـ.

ثم ساق الإمام القرطبي احتجاج ابن عبد البر بهذا القول، إلى أن قال: «قلت: وإلى ما اختاره أبو عمر واحتج له، ذهب غير واحد من المحققين منهم ابن عطية في تفسيره في معنى الفطرة، وشيخنا أبو العباس».

قال ابن عطية: والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة، أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي معدة ومهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به، فكأنه تعالى قال: أَقِمْ وجهك للدين الذي هو الحنيف، وهو فطرة الله الذي على الإعداد له فطر البشر، لكن تعرضهم العوارض، ومنه قول النبي ﷺ: «كل مولود يود على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه». فَذِكْرُ الأبوين إنما هو مثال للعوارض التي هي كثيرة.

وقال شيخنا في عبارته: إن الله تعالى خلق قلوب بني آدم مؤهلة لقبول الحق، كما خلق أعينهم وأسماعهم قابلة للمرئيات والمسموعات، فما دامت باقية على ذلك القبول وعلى تلك الأهلية، أدركت الحق ودين الإسلام وهو الدين الحق. وقد دل على صحة هذا المعنى قوله: «كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»، يعني: أن البهيمة تلد ولدها كامل الخلقة سليماً من الآفات، فلو ترك على أصل تلك الخلقة، لبقي كاملاً بريئاً من العيوب، لكن يتصرف فيه فيجدع أنفه، ويوسم وجهه، فتطرأ عليه الآفات والنقائص فيخرج عن الأصل، وكذلك الإنسان، وهو تشبيه واقع، ووجهه واضح.

قلت: وهذا القول مع القول الأول موافق له في المعنى، وأن ذلك بعد الإدراك حين عقلوا أمر الدنيا، وتأكدت حجة الله عليهم بما نصب من الآيات الظاهرة من خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والبر والبحر واختلاف الليل والنهار، فلما عملت أهواؤهم فيهم أتتهم الشياطين فدعتهم إلى اليهودية والنصرانية، فذهبت بأهوائهم يميناً وشمالاً... إلخ». اهـ.

فأنت ترى أن هؤلاء العلماء على هذا القول من أن الفطرة هي الخلقة

والهيئة، وعلى أن الإنسان عندما يولد لا يكون معه إيمان ولا كفر ولكنه يكون متهيئاً لذلك، ولو ترك بدون صوارف واختراعات الشياطين الإنسية والجنية، لما اختار إلا الإسلام، ولو لم يتبع هواه، لبقي اختيار هذا الدين الحنيف.

وهذا المعنى للفطرة هو الذي نراه راجحاً، بل ظاهراً، ونعتقد لزوم تأويل كلام من قال الفطرة هي الإسلام، فإن أبى التأويل والصرف عن ظاهره أبطلناه؛ لأن الدليل معنا. والله تعالى أعلم.

ولو أردنا استقصاء النقل وتحرير المسألة لخرجنا عن المقام، ولكن فيما أوردناه كفاية للباحث المستنير مقنع.

ولذلك لو أعدنا تأمل ما اعتمد عليه ابن حجر من ترجيح خلاف كلام أهل النظر في هذا المطلب، وما يبنى عليه من لزوم البحث والنظر، أو اختيار الحق ولو بلا نظر، لرأينا ما زعمه راجحاً غير راجح. فأعد التأمُّل ترشد للحق والصواب.

وقد فصل ابن حجر العسقلاني في هذه المسألة في كتاب التوحيد، ونقل أقوال العلماء التي بيَّناها، ثم قال[1]: «وقد ذكرت في كتاب الإيمان من أعرض عن هذا، وتمسك بقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾، وحديث كل مولود يولد على الفطرة، فإن ظاهر الآية والحديث أن المعرفة حاصلة بأصل الفطرة، وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام: فأبواه يهودانه وينصرانه»اهـ.

هذا قوله، وقد بينا من كلام العلماء وبدلالة القرآن والسنة على أن ما

(١) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (١٣/ ٣٤٩).

يقول إنه ظاهرهما ليس ظاهراً منهما، بل الظاهر هو ما قرره جمهور المتكلمين، من أن الإنسان يولد خالياً عن أي دين، ولكنه لو استعمل فطرته ولم يتأثر بالصوارف، لاتجه إلى الإسلام وتمسك به، وكون هذا هو الظاهر لا ينبغي أن يشك فيه من تأمل في دلالات النصوص والواقع. وعلى كل حال، فهذا هو اختيار الإمام ابن حجر، وهو من هو، ومشى عليه غيره من الأعلام، وكونه اختياراً له وترجياً رآه لا يستلزم أنه الحق والصواب.

ثم قال ابن حجر(١): «وقد وافق أبو جعفر السمناني، وهو من رؤوس الأشاعرة على هذا، وقال: إن المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك.انتهى» اهـ.

ولا بُدَّ من التعليق على ما ورد في هذه الفقرة:

أولاً: أبو جعفر السِّمناني (٣٦١ - ٤٤٤ هـ)

قال ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» في ذكر الأشاعرة(٢): «أبو جعفر السمناني: قاضي الموصل... سكن بغداد، وحَدَّث بها عن علي بن عمر السكري وأبي الحسن الدارقطني، وأبي القاسم بن حبابة وغيرهم من البغداديين، وعن نصر بن أحمد بن الخليل الموصلي، كتبتُ عنه، وكان ثقة عالماً فاضلاً سخياً حسن الكلام، عراقي المذهب، حنيفياً، ويعتقد في الأصول مذهب الأشعري، وكان له في داره مجلس نظر يحضره الفقهاء ويتكلمون. سمعت السمناني سئل عن مولده فقال: ولدت في سنة إحدى وستين

(١) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (١٣/ ٣٤٩).
(٢) تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص٢٥٩.

وثلاثمئة، ومات بالموصل وهو على القضاء بها، وكانت وفاته في يوم الاثنين السادس من شهر ربيع الأول من سنة أربع وأربعين وأربعمئة» اهـ.

وهو من مشايخ أبي الوليد الباجي، نقل عنه كثيراً في «المنتقى في شرح الموطأ»، واسم السمناني كما في «تاج التراجم في طبقات الحنفية» لابن قطلوبغا: «محمد بن أحمد بن محمد قاضي الموصل، سمع الدارقطني وسمع منه الخطيب، وقال: كتبت عنه وكان صدوقاً عالماً فاضلاً حنيفاً معتقداً مذهب الأشعري، وله تصانيف في الفقه وتعاليق» اهـ.

ومما ينقل عنه أن الرسول عليه الصلاة والسلام «كتب بيده يوم الحديبية، وأنه لم يكن يعلم الكتابة قبل ذلك، وأن ذلك من معجزاته، أن علم الكتاب من وقته، وقال بهذا القول جماعة من المحدثين منهم: أبو ذر الهروي وأبو الفتح النيسابوري، والقاضي أبو الوليد اللخمي، والقاضي أبو جعفر السِّمناني الأصولي»اهـ كذا في «الخصائص الكبرى» للسيوطي.

وأخذ العلم عن الباقلاني كما في «سير أعلام النبلاء» للذهبي، ونقل الذهبي عن ابن حزم أنه قال في حق السِّمناني: «هو أبو جعفر السمناني المكفوف. هو أكبر أصحاب الباقلاني، ومقدم الأشعرية في وقتنا». اهـ.

وقد كفّ بصره في زمان متأخِّر، كما يفهم مما قاله الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»[1]، قال: حدَّثنا القاضي أبو جعفر السِّمناني من حفظه بعد أن كُفَّ بصره... إلخ». اهـ.

ثانياً: مصدر هذه الكلمة المنقولة عن السمناني

---

(١) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (١/ ٣٥٥).

لا بد من الإشارة إلى أن الإمام ابن حجر لم يقل إنه رأى في كتب السمناني هذه الكلمة، ولم يوردها عنه بسنده، وقد يكون نقلَها عن ابن تيمية، ففي «درء التعارض»(١) تعليقاً على ما نقله ونسبه إلى الأشاعرة، من أنهم يوجبون النظر، قال ابن تيمية: «قلت: القول الأول هو في الأصل معروف عمن قاله من القدرية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، وإنما قاله من قاله من الأشعرية موافقة لهم، ولهذا قال أبو جعفر السمناني: القول بإيجاب النظر بقيت في المذهب من أقوال المعتزلة» اهـ.

ولو سلمنا لابن تيمية صحة النقل عن السمناني، فهو لم يذكر أين قال السمناني ذلك بل أرسله هكذا عنه، لما لزمنا أن نوافق السمناني فيما قاله، ولا سيما أن هذا القول الذي يقول عنه إنه بقية بقيت من أقوال المعتزلة، ليس من خصائص المعتزلة، ولا من أركان الاعتزال، بل هو من ظواهر العقول والنصوص، فإن قال به المعتزلة أو غيرهم، فإنه قول محتمل، لا بُدّ من اعتباره عند أهل العلم.

وأما زعم ابن تيمية: أن الأشاعرة إنما قالوا هذا القول؛ موافقة منهم للمعتزلة، فهذا ادعاء باطل لا دليل عليه، فالذي دفع الأشاعرة إلى هذا القول ليس الموافقة للمعتزلة، بل الأدلة الدالة عليه، وكون المعتزلة قالوا به لا يستلزم أنه باطل في نفسه، ولا يستدعي التشنيع عليهم ولا على غيرهم ممن وافقهم.

ولكن القول بإيجاب النظر لا يستدعي عند من قال به من الأشاعرة أن من لم ينظر فهو كافر كما زعمه ابن حزم الأندلسي، ونقله عنه ابن تيمية في «درء

---

(١) درء تعارض العقل، ابن تيمية، (٧/ ٤٠٧).

التعارض»[1]: «قال ـ أي ابن حزم ـ وذهب محمد بن جرير والأشعرية إلا أبا جعفر السمناني إلى أنه لا يكون مسلماً، إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً» اهـ.

وهذا النقل خاطىء، يظهر غلطه عند من له أدنى معرفة بقواعد الأشعري، فإن غاية ما قاله كما نقله عنه الإمام عبد القاهر البغدادي في أصول الدين أن العارف بالدليل، الناظر فيه، أعلى منزلة من هذه الجهة ممن أسلم تقليداً، ولا ريب أن هذا القول صحيح، ولذلك لا يقال على الواحد أنه مسلم كامل الإسلام إلا باستكمال الواجبات التي تعلقت بذمته، ومنها النظر عند من يوجبه كما هو ظاهر الآيات، وخصوصاً عند الحاجة، ويزداد هذا الوجوب ثبوتاً عند ازدياد الشكوك وتوارد الشبه، وتأثيرها في النفوس.

وقد يزعم بعض الكتاب أن الأشعري يرى عدم صحة الإيمان للمقلد الذي لم يعرف الأدلة الإجمالية مع جزمه في الاعتقاد، ويوهمون الناسَ أنه يرى كفرَ من كان كذلك،والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فالمقلد غير المتردد عنده، خرج من الكفر، ولكنه لا يقال عليه على الإطلاق مؤمناً، وقد قال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين ص٢٥٥: "ومنهم من قال إن معتقد الحقّ قد خرج باعتقاده عن الكفر، لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة على الدلالة أو لم يحسنها، وهذا اختيار الأشعريّ وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يسمِّه على الإطلاق مؤمناً، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر"، ولا يخفى أن مراد الأشعري في ذلك أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٧/ ٤٠٦).

المقلد لم يصل إلى الإيمان الكامل بحيث يستحق إطلاق اسم المؤمن عليه بدون تقييد، وإلا فهو قد خرج عن الكفر، فليس كافرا، ومن ليس كافرا وهو معتقد للحق، كما في حالتنا مؤمن، ولكنه لما قصَّر لم يجز إطلاق اسم المؤمن عليه لأنه مقصر في أمر عظيم كهذا. ولا يصح نسبة تكفير المقلدين إلى الأشعري بعد معرفة حقيقة قوله، ولا يخفى أن جمهور العلماء يطلقون عليه اسم المؤمن مع حكمهم عليه بالتقصير والعصيان لعدم معرفته الدليل، فالخلاف أولى أن يكون لفظيا لا معنوياً عند أهل التدقيق.

وظاهر كلام ابن حزم أنه يعزو للأشاعرة إلّا السمناني تكفير المقلد، وهو غلط عظيم عليهم وعلى محمد بن جرير. فإيجاب النظر لم يكن من هؤلاء على وجه أن النظر شرط صحة الإيمان، بل هو طريق إليها عند توارد الشبه كما قررنا، وهو واجب فرعي، من لم يأت به فهو عاصٍ مع القدرة كما علم من مذهبهم.

وأظن ابن تيمية تنبه لهذا الغلط في تقرير مذهب الأشاعرة فقال في «درء التعارض»[1]: «وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم بل هم متنازعون في ذلك، فقال الأشعري في بعض كتبه، قال بعض أصحابنا أول الواجبات الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام، وقال أيضاً لو سأل سائل عمَّن ورد من الصين ورأى الاختلاف، ماذا يلزمه؟ فقال: عنه جوابان، أحدهما: أنه يلزمه النظر ليعرف الحق، فيتبعه، والثاني: يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه»اهـ.

وهذان القولان يؤكدان أن النظر إنما وجب لكونه طريقاً لمعرفة الحق، لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (٧/ ٤٠٧).

لكونه شرطاً مصححاً للإيمان، كما يزعم ابن حزم في نقله مذهبهم.

والقدر الواجب من النظر هو النظر الإجمالي لا التفصيلي، فإن هذا قد يجب عند الشبهة لا ابتداءًا، والأدلة الإجمالية مقدور عليها بأدنى جهد كما تم بيانه في كتب علم التوحيد. ولم يعين أهل السنة طريقة دون غيرها من النظر، بل أي نظر أفضى إلى المقصود وكان صحيحاً فهو مجزئ، وزعم من زعم أنهم أوجبوا طريقة معينة من النظر دون ما سواها باطلٌ.

ثالثاً: تحليل كلام السِّمناني

ولو رجعنا إلى السِّمناني وما نقل عنه، وأردنا اختصار الكلام فيه لقلنا: إن إيجاب النظر ليس من خصائص الاعتزال، فمن أفضى به اجتهاده إلى ما قرره المعتزلة من الوجوب بدون كونه شرط صحة الإيمان، فلا يلزم التشنيع عليه، ولا يصح أن يقال عنه: إن قوله هذا بقية بقيت من مذهب الاعتزال فيه! ومن سمع هذا القول، فلا يصحّ له أن يجعله لذاته دليلاً على أصحاب هذا القول، يعارضهم به ويحاول التشكيك في مذهبهم بناءً عليه، بل الواجب عليه أن يعيد النظر فيه ليعرف هل أصاب فيه أم لا؟

وهناك من العلماء الأشاعرة من هم أعلى كعباً من أبي جعفر السمناني، قالوا بهذا القول واعتمدوه، ولم يظهر لهم أنه بقية من الاعتزال لم يقدروا على التخلص منها!! كما قال، وكلامهم بمقتضى هذا اللون من الاحتجاج أرجح عند أهل العلم من كلامه، كما هو أرجح بمقتضى النظر في الأدلة العقلية والنقلية.

ولنعد الآن إلى مناقشة ما نقله الإمام ابن حجر العسقلاني عن الإمام المتقن أبي العباس القرطبي في كتاب «المفهم شرح ما أشكل من تلخيص كتاب

مسلم»، وهذا الإمام هو شيخ القرطبي المفسر الشهير، وقد نقل ابن حجر عنه كلاماً في ذم بعض المسالك الكلامية، ونقد بعض المسائل، وسننقل نحن بعض ما ذكره ابن حجر[1]، مما يهمنا التعليق عليه هنا رجوعاً إلى كتاب «المفهم»[2]، وقد اعترض هذا الإمام على بعض بحوث المتكلمين وطرقهم، معتبراً إياها غير مفيدة، ولا مطلوبة، وبالتالي تكون من باب الجدل والمراء بغير حق، بل اعتبر كلامهم إعراضاً عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وسلف أمته[3]، ولجأوا إلى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة، ثم أشار إلى انتهاء كثير من المتكلمين إلى الحيرة والشك والندم، وذكر كلمات في ذم علم الكلام من المتقدمين، إلى أن قال[4]: «وقال ابن عقيل: قال بعض أصحابنا: أنا أقطع أن الصحابة رضي الله عنهم ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض، فإن رضيت أن تكون مثلهم فَكُن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيته».اهـ.

وهذا الكلام من ابن عقيل الحنبلي مبني على أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين ما قرره المتكلمون وبين الكتاب والسنة، فإن أراد أن كل ما قرروه مخالف للكتاب والسنة والسلف، فدعواه باطلة بيِّنٌ بُطلانها، ولا ينبغي أن يتبادر أنه

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٣٤٩ - ٣٥٠).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، (٥٧٨ - ٦٥٦هـ)، (٦/ ٦٨٩ - ٦٩٤). تحقيق مجموعة منهم محيي الدين مستو، ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٣) انظر: المفهم (٦/ ٦٩٠).

(٤) المفهم، القرطبي، (٦/ ٦٩١).

أراد ذلك. وإن أراد إن بعض ما قرروه مخالف وباطل، فهذا أمر لا ننكره وإنما نتوقف في تعيين الباطل من كلامهم على الدليل. هكذا ينبغي أن يفكر العاقل، ولا يلقي الكلام على عمومه. وإن أراد أن الصحابة من ذكر منهم ومن لم يذكر لم يعرف أحدٌ منهم مصطلحات الجوهر والعرض بالطريقة التي عرفت لاحقاً، واشتُهِرت بين المتكلمين، فهذا أمر لم يناقضه أحد، ولا هو مما يمارى فيه. وإن أراد: إنَّ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يعرفا الفرق بين مدلول الجوهر والعرض، فلم يكونا عالمين بمفهوم القائم بنفسه، وبالفرق بينه وبين ما لا يقوم بنفسه، بل يتوقف وجوده على محلٍّ يقوم به، فهذا تجهيل لهم رضي الله عنهم، فإنا لا نتصور عاقلاً يجهل هذا القدر من المعاني، خصوصاً كبراء الأمة وأعلامها. فلا أحد من هؤلاء العظام يصح أن نقول في حقه: إنه لا يعرف إن الحركة غير مستقلة في الوجود، وكذلك اللون، أو لا يعرف أن الجبل لا يحتاج إلى محل ليقوم فيه كما يقوم اللون بالجسم مثلاً. ولا أحد يمكن أن ينسب لأحد من كبار الصحابة أنهم جاهلون بدلالة التغير على الاحتياج فهي دلالة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، المذكورة في القرآن في مناظرات الخليل لمخالفي الحقّ.

أما إن أراد: إن هذه الاصطلاحات والترتيبات الكلامية لم تكن معهودة عندهم، فلا أحد ادّعى ذلك، ولا يدعيه أحد، كما لا يدعون ذلك في غير الكلام من العلوم كالفقه والقراءات والتفسير والنحو وغيرها. ولكن المعارف والعلوم لا تقوم على الترتيبات والألفاظ الاصطلاحية المعهودة، فإن ذلك كله ليس ركناً من أركان المعارف والعلوم، إنما هي وسائل ودلائل يمكن أن تتغير وتختلف من أمة لأمة، ومن عصر لعصر، وهكذا.

بل العبرة في العلوم هي المعاني والأحكام المقصودة، كما يعلمه كل عالم.

فإن كان هناك من معانٍ باطلة، فلتنكر سواءً صدرت من السلف أو من الخلف، وما كان حقاً وصواباً فليُقْبَلْ ممن صَدَر.

ومتكلمو أهل السنة على وجه الخصوص لم يزعموا جهل الصحابة بحقيقة العلوم والمعارف، نعم لا أحد منهم يقول بعصمتهم ولا بإحاطة واحد منهم جميع العلوم، ولم يدّع واحدٌ منهم ذلك. بل متكلمو أهل السنة يعظمون الصحابة ويضعونهم مواضعهم، ويحترمونهم ويعرفون لهم مكانتهم في الدين، ودورهم الذي قاموا به.

ولما تبين للعلماء المحققين ما ذكرناه، صرحوا بأن الذم الوارد على علم الكلام أو على علماء الكلام من بعض السلف، وإنما يتعلق بعلم الكلام المذموم، فأهل الكلام المذموم هم الذين كانوا يرادون عند إطلاق اسم المتكلمين أو الكلام، وبينوا أن هذا العلم من حيث هو ممدوح غير مذموم، إنما يُذم ما منه كان مخالفاً للحق، كالحال في سائر العلوم.

ثم قال الإمام أبو العباس القرطبي(١): «قال ـ أي ابن عقيل ـ: وقد أفضى هذا الكلام بأهله إلى الشكوك، وبكثير منهم إلى الإلحاد وأصل ذلك أنهم ما قَنِعوا بما بُعِثت به الشرائع، وطلبوا الحقائق، وليس في قوة العقل إدراك ما عند الله من الحِكَم التي انفرد بها... إلخ»اهـ.

من أراد علم ما لا يعلم، فهو مذموم بلا ريب، ولكن ليس كل المتكلمين وقعوا في ذلك، بل بيَّن متكلمو أهل السنة حدود العقل بأدلة وبراهين، ومواقف العقول، فكان بحثهم في ذلك مفاتيح لمعرفة حقيقة الإنسان

---

(١) المفهم، القرطبي، (٦/ ٦٩١).

والكون، ومدى صلاحية العقل في المعرفة والإدراك، وبينوا أيَّ المعارف تؤخذ بأي طريق، وما كان من المعارف منسداً فيه الطرق التي للإنسان ليعرف حدّه ولا يحكم بما لا يعلم، وصار مبحث حدود العقل وإمكاناته وما يعلم وما لا يعلم وبأي شيءٍ يعلم من مباحث علم الكلام ليرشدوا به الخلق إلى الطريق القويم بطرق صحيحة، لا بمجرد الإلقاء من دون تفصيل ولا بيان، لتقوم الحجة على الناس بالحق.

ثم تكلم أبو العباس القرطبي على تراجعات بعض المتكلمين فيما يرى(١)، ولنا في كلامه هذا تحقيق قد نعود إليه في موضع آخر، إلى أن قال(٢): «قلت: ولو لم يكن في الكلام شيء يُذَم به إلا مسألتان: هما من مبادئه، لكان حقيقاً بالذم وجديراً بالترك:

إحداهما: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشكُّ في الله تعالى.

والثانية: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها والأبحاث التي حرروها، فلا يصح إيمانه وهو كافر.

فيلزمهم على هذا تكفيرُ أكثر المسلمين من السلف الماضين، وأئمة المسلمين، وأنّ من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه وجيرانه، وقد أورد على بعضهم هذا فقال: لا يُشنَّع عليّ بكثرة أهل النار، وكما قال: ثم إن من لم يقل بهاتين المسألتين من المتكلمين، ردُّوا على من قال بهما بطرق النظر والاستدلال، بناءً منهم على أن هاتين المسألتين نظريتان، وهذا خطأ فاحش، فالكل يخطئون الطائفةَ الأولى بأصل القول بالمسألتين، والثانية بتسليم أن فسادها ليس

---

(١) انظر المفهم، القرطبي، (٦/ ٦٩٢ – ٦٩٣).

(٢) المفهم، القرطبي، (٦/ ٦٩٣).

بضروري، ومن شك في تكفير من قال: إن الشك في الله تعالى واجب، وأن معظم الصحابة والمسلمين كفار فهو كافرٌ شرعاً، أو مختل العقل وضعاً، إذ كل واحدة منهما معلومة الفساد بالضرورة الشرعية الحاصلة بالأخبار المتواترة القطعية، وإن لم يكن كذلك فلا ضروري يصارُ إليه في الشرعيات ولا العقليات»اهـ.

ولنا على كلامه هذا ملاحظات:

١ - الملاحظة الأولى: أن هاتين المسألتين ليستا من مبادئ علم الكلام أصلاً، بل هما من موضوع البحث الذي يبحث فيه علم الكلام، أي من مسائل علم الكلام، ولا يجب على كل متكلم أن يفضي به القول فيهما لهذا القول، وقد سبق أن نقلنا أقوال المتكلمين في ذلك. ولو كانتا من المبادئ، لعُدَّ من خالفهما خارجاً عن علماء الكلام، بل هما من المسائل، وقد تبحث بعض المسائل في علمٍ ما، وتنشأ هناك أقوال مختلفة للعلماء الباحثين في هذا العلم في موضوع المسألة، وتعتبر أقوالهم مذاهبَ في هذه المسألة، ولا يترتب على اختلافهم خروج أحد منهم عن أصل علم الكلام كما هو واضح، بل غاية ما يمكن أن يقال: أحدهما مصيب والآخر مخطئ، ويمكن أن يقال الكل مخطئ ولا يعود ذلك بالنقض على أصل هذا العلم، ولا يبطله، بل غاية الأمر أن القول الثالث الذي يقترحه المخالف يُعَدُّ قولاً جديداً ومذهباً في علم الكلام.

فلو فرضنا هذه المسألة، وقال قائلٌ: أول واجب هو الشك، وقال آخر: أول واجب هو النظر، فجاء ثالث وقال لهما: كل منكما أخطأ، بل الواجب هو المعرفة والتوحيد، وقال لهما أيضاً: إن العلم بصحة ما أقول وبطلان ما تقولون ضروري ليس بحاجة إلى البحث والنظر، ومن يخالفه يكون مخالفاً للضرورة.

لو فرضنا ذلك كما نحن فيه هنا، لصار هذا قولاً ثالثاً محتملاً في علم الكلام، ولم يكن مجرد قوله بخلاف الآخرين دليلاً على صوابه فيما قال، بل يتوقف الأمر في ذلك على البحث والاستدلال.

وهذا هو ما فعله الإمام أبو العباس القرطبي، فقد اعترض على القولين، واعترض على طريقة الرد عليهما، فقال: «لا يصح القول أن طريقة إبطالهما نظرية بل هي ضرورية معلومة من الدين بالضرورة»، فهذا قول جديد في هذه المسألة إذن.

٢- الملاحظة الثانية: أن من قال بأن أول الواجبات هو الشك، وهو أبو هاشم المعتزلي، وخالفه في ذلك الجمهور منهم، كما سبق النقل عن العلماء، ولم يثبت أن أحداً من أهل السنة قال به أبداً، بل نُسِبَ ذلك القول لابن فورك، وهذه النسبة ضعيفة كما رأيت في كلام الزركشي وغيره، حيث جزموا بأنه لا يقول بذلك بل يختار، إن أول واجب هو القصد.

وعلى ذلك فالقائلون بهذا القول هم طائفة قليلة، ولو فرضنا خطأهم في هذا القول، وهذا هو المختار الراجح، لكان غاية الأمر الحكم بخطأ بعض المتكلمين في بعض ما قالوه، ومن أين عندئذ يلزّم ذمُّ علم الكلام جملة؟! خصوصاً إذا عرفنا أن أول من ردّ عليه هم المتكلمون أيضاً، وعلى هذا القول جماهير المعتزلة أيضاً، فقد قال القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»[1]: «ثم إنه رحمه الله لما فرغ من المقدمة التي قدّمها، عاد إلى الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة، ليرتب عليه الكلام في أن النظر في طريقة معرفة الله واجب، والأصل في ذلك أن النظر في طريق معرفة الله واجب، ثم ليس هو

(١) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار، ص٦٦-٦٧.

المقصود في نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه» اهـ. وهذا نص صريح في موافقة جماهير الأشاعرة، وهو قول قوي صحيح تظهر صحته بالنظر القريب للمنصف.

وقال القاضي عبد الجبار في «المحيط بالتكليف»: «اعلم أن النظر لا يُراد لنفسه، وإنما يراد لما يوصل إليه من المعرفة، فصار وجوبه للخوف من تركه، ووجوب المعرفة بالله وصفاته وعدله للّطف»[1] اهـ.

وردّ على من قال: إن الشك أول الواجبات، فقال ص ٣٠: «وليس لأحد أن يقول: هلّا كان أول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر من دونه؛ لأنّ الشك ليس بمعنى ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه، وعلى أنه مما لا بُدّ من وقوعه حيث ترد عليه أسباب الخوف، لا على طريق الوجوب واللزوم على مثل ما تقوله في نظائره. ونحو هذا أن يقال: هلّا كان أولها الخوف؛ لأنه شرط في توجه التكليف عليه، لا أنه يلزمه تحصيله، ولكن لا بُدَّ من حصوله للعاقل، فإذا لم يحصل، تبيّنا أن في بعض شروط تكليفه خللاً، فلا تدخله طريقة الوجوب لا محالة»[2] اهـ.

فإذا كان المعتزلة قد تكفلوا بالرد على من قال منهم بالشك، مع أن مراده بالشك ليس الشك بمعنى الخروج عن الإيمان وإبطاله، بل ما يدفع الإنسان للنظر، فلا يصح أن نجعل هذه المسألة من أسباب تحريم الكلام.

وقد يقول بهذا المعنى من الشك من هو من أهل السنة، إلا أنا نقول إن

---

(١) المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي، ص ٣٣، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٢) المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، ص ٣٠.

هذا الاستفزاز والتوفز والاضطراب الذي يدفع الإنسان للنظر، غالباً ما يكون قسرياً نتيجة للدواعي المستحثة على البحث والنظر والتأمل، كالمعجزة والتحدي مع دعوى النبوة، فلا يوجد إنسان يسمعُ إنساناً يقول: إنه نبي من عند الله، ثم تظهر على يديه خوارق العادة مع تحديد للمخالفين أن يعارضوه، إلا ويحصل في نفسه هذه البواعث والاضطرابات التي تخرجه عن سكوته السابق وغفلته ونومه، لتدفعه إلى النظر فيما يدّعي من قبل هذا الإنسان، فإن كان هذا هو الشك المراد فلا إشكال فيه.

وإن كان الشك من باب الخواطر التي يثيرها المرء في نفسه؛ ليتفكر في جميع الاحتمالات، ويكون على بينة من أمره، فنعما هذه الخواطر.

ولكن من قال: إن الشك بهذا المعنى أو ذاك مناقض للنظر، بل قد يكون شرطاً محفزاً لانبعاث الإنسان إلى النظر، ولذلك قد يكون الشك حسناً في بداية النظر؛ لأنه يحفز الإنسان للنظر. أما استدامة الشك وطلب الاستقرار عنده، فلا أحد من العقلاء يمكن أن يقول بحسنه، ومن قال بذلك فقد خرج عن ربقة العقل.

وبذلك يتضح كثير من جوانب هذه المسألة، ونحن إن كنا أطلنا، إلا أن المسألة تستحق زيادة كلام وتدقيق، وأرجو أن ما ذكرناه يكفي في المقام.

ج- ذكر كلام ابن تيمية والتعليق عليه

سنذكر ما قاله ابن تيمية في هذا الكتاب، ونعلق عليه، ثم بعد ذلك نورد بعض ما بيَّنه في كتبه الأخرى:

قال ابن تيمية في «مسألة حدوث العالم»[1]: «ثم إنهم أوجبوا على العبد بعد بلوغه مؤمناً بالله ورسوله: إما الشك، وإما القصد، وإما النظر المنافي للعلم.

والثلاثة تنافي الإيمان بالله ورسوله الذي أوجبه الله علينا، فأوجبوا ما يضاد الإيمان الواجب عليه، فكان هذا الضلال في الشرع، مضاهياً لضلالهم في العقل». اهـ.

وقال[2]: «ثم إنهم مع أنهم جعلوا أول ما يجب على مَنْ بلغ مسلماً ما ينافي الإيمان الواجب عليه، حصروا إثبات الصانع في العلم بحدوث العالم، وحصروا إثبات حدوث العالم في إثبات حدوث الأجسام». اهـ.

بعد أن بيّنا كلام المتكلمين في هذه المسألة، مسألة أول واجب، ومسألة وجوب النظر وما معناه، أظن سيكون الأمر أسهل لبيان الأغلاط بل المغالطات،التي وقع فيها ابن تيمية هنا.

أولاً: مسألة أول واجب غير متعلقة بالإنسان بعد بلوغه مسلماً، بل الإنسان مطلقاً لا بقيد كونه مسلماً.

ثانياً: النظر لا يضاد الإيمان، فلو قلنا للإنسان يجب عليك النظر؛ لأنه وسيلة للمعرفة، وفرضنا أنه عرف وسلم وأذعن بالحق، فهل يقال له: يجب عليك أولاً أن تكفر بما آمنت به من الإسلام لتنظر؟!

لقد رأينا أن لا أحد من المتكلمين قال ذلك، على الأقل من الذين

---

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص٥٢.

(٢) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص٥٤.

اعتمدت أقوالهم في المذاهب، سواءً المعتزلة أو الأشاعرة والماتريدية، فكل هؤلاء صرحوا أن النظر واجب للمعرفة، فإن حصلت المعرفة حصل المقصود، ولا يقال لمن عرف الحق والتزمه: يجب عليك أن تكفر به لتنظر، ثم ترجع وتؤمن بها كفرت به أولاً، بل غاية ما يقال له: إن فرضنا كونه مسلماً، أنه يجب عليه النظر لمعرفة الدليل، ليصبح إيمانه أقوى وأشد ثبوتاً.

والنظر لا يضادُّ المعرفة عند المحققين.

ثالثاً: أما من قال من المتكلمين بوجوب الشك أولَ واجب، فهو أبو هاشم من المعتزلة، وقد ردّ عليه أئمة المعتزلة وغيرهم، وخالفه جماهير المسلمين في هذا القول، وقد بينا المفهوم من الشك عند من قال به من العلماء، ولو قلنا: إن أحداً قال: يجب الشك في الإيمان بعد فرض حصول الإيمان للإنسان، فقوله هذا باطل كما تقرر. ولكن الشك مطلوب للنظر، أي: لاستحثاث الإنسان على النظر والبحث وليس مقصوداً لذاته.

رابعاً: قول ابن تيمية: «إنهم أوجبوا»، وقوله: «ثم إنهم مع أنهم جعلوا.. حصروا... إلخ»، أقول على من يرجع ضمير الجماعة هنا إن أراد إنه يرجع إلى جميع المتكلمين فكلامه كذب عليهم، وإن قال: لبعضهم، فكان ينبغي في هذا المقام أن يقول: أوجب بعضهم، وجعل بعضهم، وكان الأولى أن يصرح باسم هذا البعض عند تعينه، كمذهب أبي هاشم؛ لاشتهار نسبته إليه لئلا يتوهم القارئ أن القائل بذلك كثيرون من المذاهب، والحاصل خلاف ذلك.

خامساً: أما قوله: إنهم حصروا إثبات الصانع فيما ذكره، فسوف نتكلم عليه لاحقاً إن شاء الله، ولكنا نقول الآن: كلامه هذا غير صحيح، بل غاية ما يقال: إن طريقة الحدوث هي الطريقة التي اشتهرت عند عامة المتكلمين، أما

أن يكون المتكلمون (هكذا على العموم)، حصروا أدلة وجود الله بها، فهو غير صحيح، فقد ذكروا أدلة أخرى، بينوها في كتبهم الكلامية كدليل الإمكان والعناية ونحوهما.

هذا ما يقال على كلامه في هذا الكتاب باختصار وإيجاز، وإنما أمكننا الاختصار لاعتمادنا على ما بيّناه من تفاصيل المسألة من قبل، والذي لا يعرف تفاصيل المسألة ووجوه النظر فيها كما ذكرناه، ويقتصر على ردّنا الإجماليّ هنا، فقد يتبادر إلى ذهنه أنه غير كافٍ ولا شافٍ، فتأمل وتفكر.

ولنتأمل في قول ابن تيمية في «درء التعارض»[1] بعد أن ساق اختلاف المتكلمين في هذه المسألة، ونعلق على مواضع منه: «وإذا قدِّر أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة أو الشهادتان أو ما قيل، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ، إلا إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ، فأما من فعل ذلك قبل البلوغ، فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشك المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان، فيكون التقدير أكفر ثم آمن،وأجهل ثم أعرف، وهذا كما أنه محرم في الشرع، فهو ممتنع في العقل، فإن تكليف العالم الجهل من باب تكليف ما لا يقدر عليه، فإن الجاهل يمكن أن يصير عالماً، فإذا أمر بتحصيل العلم كان ممكناً، أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً، كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال: لا يعرفه، فمن كان الله قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه، فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة، لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة من نظر ينافي المعرفة أو شك ونحو ذلك». اهـ.

كلامه هذا مبني على مغالطات أو أمور غير مسلمة عند الجميع.

---

(١) درء التعارض، ابن تيمية، (٨/ ١٠).

١- يقول: النظر ينافي المعرفة. وهذ غير مُسَلَّم، بل النظر قد يكون في طريق المعرفة، فمن عرف أمراً، ثم نظر ليعرف الطريق والدليل المؤدي إليه، لا يقال له: إنك تناقض معرفتك. بل من عرف دليلاً ما على معرفةٍ ما، ثم طلب النظر في دليل آخر على المعرفة عينها، لا يصح أن يقال له: إنك تناقض ما تعلم وتعرف. ولو طلبنا من عارف أن ينظر ليعلم الدليل على ما يعرف، فهذا ليس فيه تكليف المحال، كما هو ظاهر، ولا فيه تكليف ما لا يقدر عليه.

وقد يقول قائل: إن نظره في حال معرفته إنما كان ليعرف سداد هذا النظر، لا صحة ما يؤدي إليه من معرفة حصَّلها أولا بدليل آخر.

٢- البالغ الذي عرف سواءً قبل البلوغ أو بعده، لا يقال له عند هؤلاء: يجب عليك أن تنكر معرفتك وتجهل لتنظر وتعرف مرة أخرى، وقد نصوا على ذلك، ومن قال ذلك منهم، نحكم بغلطه فيما قال، كما هو المنسوب لأبي هاشم، مع أني أقول: يجب التدقيق فيما هو منسوب إليه من جهة أنه هل يستلزم هذا الأمر أو لا يستلزمه، وهل يقول بناءً على إيجاب الشك لمن آمن يجب أن تكفر ثم تنظر أو لا يقول ذلك. وعلى كل حال، فغاية ما يقال: إن لزم ما يقوله ابن تيمية، فإنما يلزم على طائفة محدودة خالفها جماهير المتكلمين، فكيف يصح لك ولغيرك التشنيع على الجميع بقول بعضهم خالفوه وأعلنوا رفضهم له؟! أليس هذا نوعاً من المغالطات والتلبيسات؟!

قال ابن تيمية في «درء التعارض»[1]: «والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول من يقول: إنه واجب على من لم يحصل له

---

(١) درء التعارض، ابن تيمية، (٨/ ٨).

الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال، فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ [الروم: ٨]. وهذا بعد قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٦ – ٧] ثم قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾، فالضمير عائد إلى الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون... إلخ». اهـ.

ولو تأملنا في كلام ابن تيمية هذا لرأيناه بعد النكير والتشنيع على المتكلمين، يعود فيوافق جمهورهم في إيجاب النظر على من لم يكن مؤمناً؛ وذلك لأن النظر وسيلة لإيمانه بحسب الظاهر، فيكون من باب ما لا يتم الواجب (الذي هو الإيمان) إلا به (وهو النظر) فهو واجب، وهذا هو قول جماهير المتكلمين، وهو ما نقلناه عن المعتزلة والأشاعرة في قولهم: إن النظر مقصود بالعرض، أو المقصود لذاته هو المعرفة لا النظر، وماذا يعني كلام ابن تيمية سوى ذلك، بل هو تكرار لما نقلناه عن العز بن عبد السلام الذي هو تحقيق كلام المتكلمين.

فالحاصل أن ابن تيمية هنا يشنع على المتكلمين، ثم لا يملك إلا موافقتهم، ولا ندري لم التشنيع والإنكار عليهم في الاختلاف في هذه المسائل الدقيقة، ألم يكن الأولى به وبأتباعه أن يقرِّر قول المتكلمين ثم يعارضهم أو يوافقهم فيما يرتئيه، ويقول مع ذلك: إن قولهم ـ أو قول جمهورهم ـ تؤيده آيات القرآن الكريم وهو أصح الأقوال.

وهذا المسلك الذي يتبعه عجيب، فإذا كان قولهم مؤيداً بآيات القرآن،

فلِمَ التشنيع عليهم أولاً بهذه الطريقة العنيفة؟ ولِـمَ الإغراق في ذكر هذا التشنيع في معظم كتبه، والتحقيق أنه إن كان يوافق قول جمهورهم الذي يؤيده القرآن، وأحاديث رسول الله ﷺ، فكان ينبغي ألا يفعل ذلك، وكان ينبغي أن يقتصر على مناقضة قول من يخالفه منهم، فهذا هو المنهج السديد في النقد والمعارضة.

* * *

المبحث الثالث

قيام الصفات الحادثة بالله تعالى

هذه المسألة من المسائل المهمة في علم التوحيد، وهي من المفاصل التي تتميز بها المذاهب، ومنها جرى النزاع بين المتكلمين على اختلاف فرقهم، والفلاسفة، ولابن تيمية موقف مشهور معروف فيها، وهو أن الله تعالى يتصف بصفات وجودية حادثة، لم تكن ثابتة لله تعالى ثم صارت موجودة ثابتة لله، وهو يزعم أن هذا القول قول السلف، وأنه ما يدل عليه الكتاب والسنة والعقل، وعليه أعلام السلف.

ومن المعلوم لدى المطلعين أن أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) لا يقولون بجواز اتصاف الله تعالى بالصفات الحادثة مطلقاً، سواءً كانت حادثة النوع أم كانت قديمة النوع، وابن تيمية يقول بجواز اتصاف الله تعالى بالحادث مطلقاً، والمعتزلة وافقوا الأشاعرة في هذا الأصل المهم ومعهم غالب المتكلمين وغالب الفلاسفة. وذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله يتصف بالصفات الحادثة خصوصاً العلم والإرادة، وزعموا أن دليل القدم والحدوث لا يتم إلا بذلك.

والبحث في هذه المسألة ضروري كما هو معلوم، وابن تيمية لا ينكر أن هذا البحث خطير، بل إنه يعتبر من أنكر وصف الله بالحوادث جهمياً مخالفاً لأصل عظيم من أصول التوحيد، وأنه يستحق التشنيع عليه، والتحذير منه.

ونحن هنا ليس قصدنا بحث المسألة كاملة من جميع جوانبها، ولكن نريد مناقشة ابن تيمية في بعض دعاويه مما تتعلق بها مما ذكره في هذا الكتاب أصالةً. ومن أهم ما نريد التعليق عليه احتجاجه بكلامٍ للإمام الرازي، يتكلم فيه هذا العلم عن مواقف العلماء والفرق من هذه المسألة، نريد أن نعرف كيف يفهم ابن تيمية كلام الرازي، وكيف يتناوله ويحتج به، مما يبين جزءاً من منهجه العام وطريقته في احتجاجه بكلام الخصوم. ولا ريب في أننا سنضطر للكلام وتكميل بعض التفاصيل، ونقل كلام بعض الأعلام؛ لتتميم البحث وتكميل الصورة.

أولاً: بيان كلام الإمام الرازي:

إن قدراً لا بأس به من تعلقات ابن تيمية بكلام العلماء ليناقض مذهب الأشاعرة به، ينهدم بمجرد استحضار نصوصهم، وإعادة فهمها كما يريدون هم، لا كما يحرص ابن تيمية على تفسيرها وتوجيهها، وأكثر ما نعاني منه الآن يأتي من هذا الباب، أن بعض الناس يقول في استدلاله: إن الإمام الرازي يقول كذا؛ لأن ابن تيمية يقول إنه يقول كذا، يعني: إنهم يستدلون بفهم ابن تيمية لكلام العلماء على الآخرين، ولا يلجأون إلى توجيه كلام العلماء أنفسهم على مقتضى الدلالات اللغوية أولاً كما ينبغي، ثم يتأكدون هل كان فهم ابن تيمية وجهة استدلاله بالنصوص صحيحة؛ أم إن الخلل في فهمه هو.

وما نحن فيه من هذا الباب، ولذلك حرصت على أن أقدم أولاً كلام الإمام الرازي بطوله، ثم نرجع إلى طريقة ابن تيمية في فهمه أو تفهيمه لقرائه.

والنص الذي سنقدمه هو الذي اعتمد عليه ابن تيمية من كتاب

«الأربعين في أصول الدين» للإمام الرازي رحمه الله تعالى[1].

وقد جعل الإمام الرازي عنوان هذه المسألة كما يأتي:

[المسألة العاشرة في بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلاً للحوادث]، فالعنوان نفسه كما ترى يجزم فيه الرازي أن الله تعالى يستحيل اتصافه بالحوادث، والحادث كما هو معلوم هو: الذي لم يكن ثم كان، سواء كان معنى وجودياً، كما نحن فيه، أم كان عيناً أو عرضاً قائماً بعين وجوهر. فالله تعالى يستحيل أن تقوم في ذاته الجواهر والأعيان الحادثة اتفاقاً، وأنا لا أعلم إن أجاز ذلك بعض البشر! وأما قيام المعاني الوجودية والأفعال الحادثة في ذاته جل شأنه، فقد أجازهُ بعض الإسلاميين، أي: بعض الفرق الإسلامية، وبعض المتفلسفة، وجماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم ينفون ذلك.

وليس محل بحثنا الآن في الدلالة على جواز ذلك أو نفي ذلك الجواز، بل مرامُنا أن نبين ما هو قول الإمام الرازي، وكيفية شرحه لهذه المسألة، فمنه ستعرف أموراً كثيرة، وما إن نعرف ذلك، سيسهل علينا إعادة النظر في توضيح مراد ابن تيمية، وكيفية فهمه لما قرره الرازي، لنعرف هل هو مصيب فيه أم غير مصيب، لعل ذلك يكون خطوة مساعدة في تصحيح البحوث في هذا العلم المهم، الذي تخاطفته أيدي كثير من الجاهلين فيه، في هذا الزمان.

قال الإمام الرازي:

«المشهور أن الكرامية يجوِّزون ذلك، وسائر الطوائف ينكرونه». اهـ.

---

(١) بحث الإمام الرازي هذه المسألة في كتابه «الأربعين في أصول الدين»، انظر: ج١ ص ١١٨ من طبعة حيدر آباد. وفي (١/ ١٦٨) من طبعة السقا، الكليات الأزهرية، وهي المسألة العاشرة من الكتاب في بيان أنه تعالى يمنع أن يكون محلاً للحوادث).

يعني أن المشهور الصحيح النسبة لمذهب الكرامية أنهم يقولون: بأن الله تقوم بذاته الحوادث على تفصيل في مذاهبهم واختلاف نشير إليه قريباً، وأما باقي الفرق الإسلامية فإنهم يمنعون قيام المعاني الوجودية الحادثة بذات الله تعالى.

فبعضهم يقول: صفات الله الوجودية معانٍ قديمة، كما هو مذهب الأشاعرة والماتريدية، وبعضهم ينفي الصفات الوجودية الزائدة على الذات، ويمنع قيام الحوادث بالذات. فاتفق بذلك كل الفرق عدا الكرامية ومن وافقهم من المجسمة، والتيمية، الذين يزعمون أنهم يتابعون السلف في ما يقولون، وأنهم لا يخرجون عن الكتاب والسنة، وها قد ظهر أن سلفهم في إثبات قيام الحوادث بالذات هم الكرامية.

قال الشهرستاني في «نهاية الإقدام في علم الكلام» في القاعدة الرابعة في إبطال التشبيه: «ومـمّا أوجب التشبيه قيام الحوادث بذاته سبحانه، وقد ذهبت الكرامية إلى جواز ذلك.

ومن مذهبهم: أن ما يحدث من المحدثات، فإنما يحدث بإحداث الباري سبحانه، والإحداث عبارة عن: صفات تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود، ومِنْ أقوالٍ مُرتّبةٍ من حروف مثل قوله: (كُنْ)، وأما سائر الأقوال كالأخبار عن الأمور الماضية والآتية، والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام، والقصص والوعد والوعيد، والأحكام والأوامر والنواهي، والتسمعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات، فتحدث في ذاته بقدرته الأزلية، وليست من الأحداث في شيء.

وعلى طريقة: إنما الإحداث في الخلق، على مذهب أكثرهم، قول وإرادة.

والقول: هما صوتان هما حرفان.

وعلى طريقة محمد بن الهيثم: الإحداث إرادة، وإيثارٌ. وذلك مشروط بالقول شرعاً.

وجوز بعضهم تعلق إحداث واحد بمحْدَثين، إذا كانا من جنس واحد، وأكثرهم على أن لكل مُـحْدَثٍ إحداثاً.

فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات: إرادة، وكافٌ، ونون، وتَسمُّعٌ، وتبصُّرٌ.

وقد أثبتوا لله مشيئة قديمة تتعلق بالحادث والمحدث، والإحداث والخلق.

ثم قالوا: هذه الحوادث لا تصير صفات لله تعالى، وإنما هو خالق بخالقيته لا بخلق، مريد بإراديته، لا بإرادة، قائل بقائليته، وهي واجبة البقاء، ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاتها» اهـ.

هذا هو تلخيص مذهب الكرامية، ونحن نعلم أن ابن تيمية وافقهم في أكثر هذه الأصول، وخالفهم في بعضها، فهم ينكرون التسلسل في الماضي في صفات الله تعالى، ويقولون: نوع الصفات حادث كأفرادها، وأما هو: فيقول: إن بعض الصفات الحادثة نوعها قديم، وبعضها نوعها حادث، ونعى عليهم إنكارَهم للتسلسل في الصفات القائمة بذاته، وفي المخلوقات التي يقول: إنه جلَّ شأنه يُوجِدُها خارج ذاته، وتكونُ ذاته بالنسبة لها في جهة وبينهما حدّ، وهذا الحدُّ بالنسبة لله تعالى من ذاته، وليس شيئاً يحيط به ولا هو غيره، فكل موجود عنده متحيز، وكل متحيز محدود في أبعاده وقدره؛ لاستحالة وجود

أبعاد لا نهاية لها ولا حَدّ.

وقد رد الإمام ابن التلمساني في شرحه لكتاب «معالم أصول الدين» للإمام الرازي على ما زعمه الكرامية من أن هذه الحوادث لا تصير صفات لله تعالى، وهو ما يخالفهم فيه ابن تيمية كما هو معلوم. فقال ابن التلمساني: «صارت الكرامية إلى قيام المحدثات بذات الباري تعالى، وزعموا أن الكلام حروف وأصوات تقوم بذاته سبحانه، ولا يتصف بها، وإنما يتصف بالقائلية، وفسروا القائلية بالقدرة على القول. وقالوا: تقوم به الإرادات الحادثة ولا يتصف بها، وإنما يتصف بالمشيئة. فقالوا: لله تعالى مشيئة قديمة، وإرادته حادثة، ومتى أراد إيجاد محدَثٍ، أحدثَ بذاته كافاً ونوناً وإرادةً؛ تمسُّكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. ثم إن كان ذلك المحدث مرئياً تجدد له، تبصُّرٌ به. وإن كان مسموعاً، تجدَّدَ له تسمُّع، ويُعْدَمُ المرئيُّ والمسموع ويبقى التسمُّع والتبصُّر بذاته.

والباري عندهم يفعل خارج ذاته بتوسط ما يوجده في ذاته، وهذا نظير قول المعتزلة فيما يفعله العبد خارج ذاته.

ثم فرقوا في التسميات:

فقالوا: ما يقوم بذاته يُسمَّى حادثاً، وما يوجده خارج ذاته يُسمَّى مُحدَثاً، هذا مع احترازهم عن أن يسموا الله باسم باعتبار أمرٍ يتجدد من صفات الأفعال. وقالوا: إنه خالق في الأزل.

وما صاروا إليه من صحة قيام الحوادث به، مع عدم اتصافه بها، محال؛ فإنهم إما أن يقولوا بالأحوال أو ينفوها.

فإن قالوا بها: فالمعاني تُوجِبُ أحكامَها لما قامت به لأنفسها، وتخلُّق صفة النفس محال.

وإن قالوا بنفي الأحوال: فمعنى قيام المعاني بالذات هو عين اتصافها بها.

فإذا قالوا: تقوم به ولا يتصف بها.

فكأنهم قالوا: تقوم به، ولا تقوم به، ويتصف بها، ولا يتصف بها.

وهو جمع بين النقيضين»[1] اهـ.

قال الإمام الرازي:

«ومن الناس من قال: إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب، وإن كانوا ينكرونه باللسان». اهـ.

الإمام الرازي يورد هنا إشكالاً واعتراضاً على ما قرره من قَبْل، فالذي قرره أن الفرقة الوحيدة التي قالت به هي الكرامية، أما سائر الفرق فقد تبرؤوا من هذا المذهب.

فيقول المعترض على هذا التحرير للمذاهب: إنكم تزعمون أن الفرق الأخرى عدا الكرامية قد نفته ولم تقل به، ولكني أقول: إنها وإن نفته باللسان، أي: وإن تبرأت سائر الفرق من هذا القول باللفظ، إلا أن التحقيق ـ عند هذا القائل ـ أن جميع هذه الفرق يلزمها القول به، بل هي تقول به في حقيقة مذاهبهم وجوهرها.

---

(١) شرح معالم أصول الدين، شرف الدين التلمساني (ت ٦٥٨هـ) تحقيق: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م. ص ١٩٩٥ – ١٩٩٦.

فهذا القائل الذي عبر عنه الرازي بأنه «من الناس مَنْ قال: يدَّعي هذه الدعوى. والإمام الرازي كعادته يسوق دعواه ويحررها غاية التحرير ويبينها غاية البيان؛ ليتمكن بعد ذلك من وضع يده على مواضع الخلل فيها، كما هي عادته، التي لم يتحققها بعض الناس، فاتهموه أنه يورد الشُّبه مفصلة، ويأتي بالأجوبة مجملة، أو يذكر الشُّبه نقداً، والجواب نسيئة، ونحن نرى أن هذا القول مبالغ فيه، ودليل على عدم تمكن هذا القائل من طريقة الإمام الرازي الذي جرى على تحرير مذاهب المخالفين، فإذا فصّلها وحرر مقدماتهم وأدلتهم، أمكنه بعد ذلك أن يشير باختصار كافٍ إلى مواضع الخلل والأجوبة التي كان يفصِّلُ ما تستند إليه في بيان مذهب أهل السنة، أو القول الذي يختاره.

وعلى كل حال، فالذي يهمنا هنا أن هذا المعترض الذي يريد إثبات أن جميع المذاهب يلزمهم ما نُسِبَ إلى الكرامية من قيام الحوادث بالذات الإلهية ليس هو الرازي، والرازي لا يرى هذا القول على إطلاقه، وكما ساقه على لسان المعترض. وهذا الأمر ظاهر جداً كما ترى، وكما سيظهر لك عندما ينتهي الإمام الرازي من ذكر كلام هذا المعترض، ويشرع في بيان وجه الإشكال فيه.

قال الرازي على لسان هذا المعترض مبيناً كيفية لزوم القول بقيام الحوادث في الذات الإلهية على سائر المذاهب: «أما المعتزلة:

فمذهب أبي علي وأبي هاشم وأتباعهما: أنه تعالى مريد بإرادة حادثة، لا في محل، وكاره للمعاصي والقبائح بكراهة محدثة لا في محل، فهذه الإرادات والكراهات، وإن كانت موجودة لا في محل، إلا أن صفة المريدية والكارهية تحدث في ذات الله تعالى. وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى.

وأيضاً: إذا حضر المرئي، والمسموع، حدثت في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية.

بل[1] المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث، وإنما يطلقون لفظ التجدد، وهذا نزاع في العبارة.». اهـ.

هكذا يقرر المعترض كيفية لزوم القول بحلول الحوادث في الذات بناء على مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائيين، ولكن التحقيق الظاهر عند التأمل، أنه لا يلزمهما إلا تجدد أحوال أو نسب، أما قيام معانٍ وجودية حالّة في الذات، فلا.

وقول المعترض: «إلا أن صفة المريدية والكارهية تحدث في ذات الله تعالى»، غير صحيح، فلا يلزمهم حدوث صفة (أي وجودية) بعد أن لم تكن ثابتة قائمة بالذات، غاية ما يلزمهم حال المريدية والكارهية أو يقولون: إنها أمور اعتبارية وهذه ليست معانيَ وجودية.

وقد كان الشيخ أبو هاشم وأصحابه هم المثبتين للأحوال»، فيثبتون لله تعالى حالةً لكونه قادراً وحالة بكونه عالماً وبكونه حياً وكونه موجوداً ومريداً وكارهاً.

ويثبتون مثل هذه الأحوال في الشاهد للحي القادر العالم المريد الكاره منا، ويثبتون له تعالى حالة ذاتية غير هذه الأحوال، توجب له هذه الأحوال، إلا كونه مريداً وكارهاً، فإنهما يـجبان له، لوجود إرادة وكراهة لا في محل.

والشيخ أبو علي وأبو القاسم وأصحابها وشيوخ بغداد ينفون الأحوال،

---

(١) كذا في طبعة حيدر آباد، وفي طبعة السقا: بلى.

وغيرهم من الشيوخ المتقدمين لم يَـجْرِ لهم قول في إثبات الأحوال ونفيها»[1]. اهـ.

وقال الملاحمي في وصفه تعالى بأنه مريد وكاره: «اختلف شيوخنا في فائدة وصفه بذلك، فذهب شيوخنا البصريون أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه يفيد أمراً زائداً على دواعيه إلى الفعل.

وقالوا في الشاهد: إن الإرادة أمرٌ زائد على الداعي إلى الفعل. قالوا: وهو ميل القلب إلى الفعل، ولم يصفوا إرادة الله بأنها مَيْلٌ، وهذا مذهب الكُلابية والأشعرية والبخارية.

وذهب سائر الشيوخ كأبي الهذيل والنظام والجاحظ والكعبي إلى نفي هذا الأمر الزائد عنه تعالى.

وقال أكثرهم: إن فائدة وصفه تعالى بذلك إذا قيل: إنه مريد لأفعاله تعالى، أنه فعلها وليس بساهٍ عنها لا بمكره عليها، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها»[2]. اهـ.

فاتضح من ذلك أنه لا يقولون بصفات حادثة موجودة، بل أحوال، وهذا غير ما يريد إلزامهم به.

وأما قوله: إن المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث بل التجدد، وأن هذا ما هو إلا اختلاف عبارة.

---

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ركن الدين الملاحمي: ص٧٦-٧٧، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد برلين ـ آلمان، تحقيق: ويلفرد مادلونك، مارتين مكدرمت.

(٢) كتاب الفائق في أصول الدين، ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي: ص٤٢.

لنقول: بل هو اختلاف في المعنى كذلك، فقد اتضح أنهم يريدون بالمتجدد الأحوال.

ونحوها من الاعتبارات، وأنتم ونحن نريد بالحادث أمراً وجودياً قائماً بالله لم يكن ثابتاً له ولا قائماً بذاته. فتبين وجود فرق بين القولين في المعنى، فلا يصح أن يقال: إنه مجرد اختلاف في العبارة، أي: والمعنى متحد. فهذا غير مطابق لما يريده المعتزلة.

ثم أكمل الإمام الرازي على لسان هذا المعترض فقال:

«وأما أبو الحسين البصري، فإنه يثبت علوماً متجددة في ذات الله تعالى بسبب تجدد المعلومات». اهـ.

وهذا إشارة إلى قول أبي الحسين البصري المشهور عنه، بأن علم الله بالشيء بأنه وجد مغاير لعلم الله بأنه سيوجد؛ ولذلك قال بتجدد علم الله تعالى بالحوادث، ولكن من المعلوم أن ذلك القول لا يعني تجدد صفة العلم في الذات؛ لأنه ممن ينكر قيام الصفات الحادثة الوجودية بالذات، وما يثبته تجدد تعلقات وطروءَها ؛ ولذلك قال[1]: «ثم إن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه، التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات، وزعم بأن ذاته تقتضي كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها، فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها، ويحصل علمٌ آخر» . اهـ.

ولا يحتج بالتعبير هنا بالحروف فهذا لا يراد به أن صفة وجودية حلت في ذات الله.

---

(١) شرح المواقف: (٣/ ١١١).

بل هو نوع من التسامح اللفظي، والمتجدد عند البصري هو (كونه عالماً بهذا المعلوم المتجدد أو الحادث بعد أن لم يكن عالماً به)، وذلك من الصفات المعنوية عندهم، الراجعة إلى تعلق الذات بالمعلوم.

وجاء في تفسير ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۞ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠-١٤١]:

«وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة، راداً على السلف:

لا يجوز أن يكون علم الله بأن القمر سيخسف عين علمه بعد ذلك أنه خُسِفَ، لأمور ثلاثة:

الأول: التغاير بينهما في الحقيقة،؛ لأن حقيقة كونه سيقع، غير حقيقة كونه وقع، فالعلم بأحدهما يغاير العلم بالآخر، لأن اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العالم(١) بهما.

الثاني: التغاير بينهما في الشروط فإن شرط العلم بكون الشيء سيقع هو عدم الوقوع. وشرط العلم بكونه وَقَعَ الوقوعُ، فلو كان العلمان واحداً، لم يختلف شرطاهما.

الثالث: أنه يمكن العلم بأنه وقع الجهل بأنه سيقع وبالعكس، وغير المعلوم غير المعلوم (هكذا عبر أبو الحسين أي: الأمر غير المعلوم مغاير للمعلوم). ولذلك قال أبو الحسين بالتزام وقوع التغير في علم الله بالمتغيرات،

---

(١) العلم بهما.

وأن ذاته تقتضي اتصافه بكونه عالماً بالمعلومات التي ستقع بشرط وقوعها، فيحدث العلم بأنها وجدت عند وجودها، ويزول عند زوالها، ويحصل علمٌ آخر، وهذا عين مذهب جهم وهشام.

ورُدّ عليه بأنه يلزم أن لا يكون الله تعالى في الأزل عالماً بأحوال الحوادث وهذا تجهيلٌ.

وأجاب عنه عبد الحكيم في «حاشية المواقف» بأنَّ أبا الحسين ذهب إلى أنه تعالى يعلم في الأزل أن الحادث سيقع على الوصف الفلاني، فلا جهل فيه، وأن عدم شهوده تعالى للحوادث قبل حدوثها ليس بجهل، إذ هي معدومة في الواقع، بل لو علمها تعالى شهودياً حين عدمها، لكان ذلك العلم هو الجهل؛ لأنَّ شهود المعدوم مخالف للواقع، فالعلم المتغير الحادث هو العلم الشهوديّ.

فالحاصل أن ثمة علمين:

أحدهما: قديم، وهو العلم المشروط بالشروط.

والآخر: حادث، وهو العلوم الحاصلة عند حصول الشروط.

وليست بصفة مستقلة، وإنما هي تعلقات وإضافات».

هذا هو حاصل ما ذكر عن مذهب أبي الحسين، ومن الظاهر أنه لا يريد إثبات صفات وجودية حادثة حتى يلزمه هذا المعارض الذي يسوق الإمام الرازي كلامه، قيام الحوادث بالذات الإلهية، فما يزعمه إذن عن لزوم هذا المذهب لأبي الحسين البصري، غير صحيح.

وسَوْقُنا هذا الكلام الذي يوضح مذهب البصري، لا يستلزم أنا نوافقه، بل نحن مع الجمهور بأنا لا نحتاج إلى إثبات تعلقات حادثة للعلم، بل العلم

القديم هو الكافي، وهذه التعلقات الحادثة يمكن إثباتها للسمع والبصر أو الإدراك عند من يقول بالإدراك، وتفصيل ذلك مذكور في الكتب الكلامية.

ملاحظة:

قال العلامة ابن عاشور بعد كلامه السابق: «ولذلك جرى في كلام المتأخرين من علمائنا وعلماء المعتزلة إطلاق إثبات تعلق حادث لعلم الله تعالى بالحوادث، وقد رأيت التفتازاني جرى على ذلك في «حاشية الكشاف»، في هذه الآية، فلعل الشيخ عبد الحكيم نسي أن ينسبه». اهـ.

يريد ابن عاشور أن الإمام السعد فيحاشية الكشاف قال بهذا المذهب، والصحيح أن السعد التفتازاني نقله عن بعض القائلين،ولم يقل إنه قوله كما حسب ابن عاشور، نعم بعض أصحاب الحواشي ذكروا هذا المذهب، واعتمدوه، ولكن التحقيق والمعتبر في المذهب هو ما قرره الإمام الرازي من انه لا حاجة لإثبات هذا التعلق الحادث.

ولنرجع إلى سوق الإمام الرازي كلام هذا المعترض، فقد قال: «وأما الأشعرية، فإنهم يثبتون النسخ، ويفسرونه بأنه رفع الحكم الثابت أو انتهاء الحكم، وعلى التقديرين فإنه اعتراف بوقوع التغير؛ لأن الذي ارتفع وانتهى، فقد عدم بعد وجوده.

وأيضاً يقولون: إن الله تعالى عالم بعلم واحد، ثم أنه قبل وقوع العلم يكون متعلقاً بأنه سيقع، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق، ويصير متعلقاً بأنه كان واقعاً، وهذا تصريح بتغيُّر هذه التعلقات.

ويقولون أيضاً: إنَّ قدرته كانت متعلقة بإيجاد الموجود المعين من الأزل،

فإذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء في الوجود، انقطع ذلك التعلق، لأن الموجود لا يمكن إيقاعه.

فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال.

وكذا أيضاً: الإرادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين، فإذا ترجح ذلك الشيء في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق؛ لأن ترجيح المترجح محال.

وأيضاً توافقنا على أن المعدوم لا يكون مرئياً ولا مسموعاً، فالعالم قبل أن كان موجوداً لم يكن مرئياً، ولا كانت والأصوات مسموعة، وإذا خلق الألوان، الأصوات صارت مرئية مسموعة.

فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات.

ولو أن جاهلاً التزم كون المعدوم مرئياً ومسموعاً قيل له: الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً، أو كان يراه موجوداً؟ لا سبيل إلى القسم الثاني؛ لأنَّ رؤية المعدوم موجوداً غلط، وهو على الله تعالى محال، ثم إذا أوجده فإنه يراه موجوداً لا معدوماً، وإلا عاد حديث الغلط.

فعلمنا أنه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً، ووقت وجوده موجوداً، وهذا يوجب ما ذكرناه». اهـ.

هذه هي الإشكالات التي تمسك بها هذا المعترض على الأشاعرة ليلزمهم بأنهم يوافقون الكرامية في حقيقة مذهبهم، وإن عارضوهم باللفظ والإنكار والتشنيع.

ولكن المدقق الفاهم لما يقال، يعلم تماماً أن كل هذه الشبهات مبنية على

حرف واحد، وهو أن التغير في التعلقات إن حصل لا يستلزم تغيراً وجودياً في الذات، فلا يستلزم عدم أمرٍ وجودي، ولا وجود شيء كان معدوماً، وهذا هو أصل النزاع، ولا شيء مما ذكره يستلزم ذلك، فإن التعلقات من باب النسب، ولا يضر ثبوتها أو عدمها في هذا الأصل.

هذا على سبيل الإجمال.

وأما التفصيل، فالنسخ يكون بكلام قديم دالٍّ على الحكم مقيداً بوقته، فإن التحقيق أن النسخ هو بيان انتهاء أمد الحكم، وهذا المعنى يمكن الدلالة عليه بكلام قديم أو كلام حادث حاصل قبل انتهاء أمد الحكم المنسوخ، وكلا الأمرين لا يلزم عليه وجود صفة لم تكن ولا انعدام صفة كانت.

وما ذكره من أن تعلقات العلم القديم تتغير عند تغير المتعلَّقات، إن قال بعض الأعلام به، فلا يلزم تغير وجودي في الذات، وهو محل النزاع كما صار واضحاً، وإنما يلزم تغير التعلُّقات وهي أمور نسبية عدمية. على أن التحقيق أن التعلقات لا تتغير ولا تنعدم عند انعدام الحادث أو وجود ما كان معدوماً؛ لأنها كاشفة عنه بشرطه، فهو علم بالشيء المشروط بشروطه.

وهي لا تتغير أبداً، فلزم أن يصح بقاء التعلق كما هو متعلقاً بالمعلوم بلحاظ شروطه، وعلى هذا لا يلزم تغيرٌ في التعلقات أيضاً، وهذا الجواب يزيل الشبهة من أصلها، وهو موافق لما ذكرناه في شبهة دلالة الكلام على النسخ.

وأما تعلق القدرة القديم فهو صلوحي يبقى ولا يتغير قبل وجود الممكن وبعد وجوده بالتعلق التنجيزي الحادث، غاية الأمر أن التعلق التنجيزي هو الذي يزول ويحدث بحسب ما يتعلق به، فهو سبب الوجود الحادث، وهو أمر نسبي كما صار واضحاً، وإلا فلو كان وجودياً، للزم القول

بأن الله تعالى يفعل بآلات وهو باطل.

وما قيل في تعلقات صفة العلم والقدرة، يقال في الإرادة والسمع والبصر. ومن المعلوم أن الصحيح أن السمع والبصر يتعلقان بالموجودات لا بالمعدومات، فما افترضه من وجود قائل يقول بتعلقهما بالمعدوم؛ ليلزمه بعد ذلك بالتغيُّر، وإن لزمه بل لا بد أن يقول به من يقول بتعلقهما بالمعدوم، إلا أنه على كل الاحتمالات لا يلزمه إلا تغير التعلقات كما سبق، ولذلك لا يتأتى إلزامه بأنه يوافق الكرامية في مذهبهم.

ولعل هذا الذي يلزم بذلك يتصور أن السمع والبصر يكون بحدوث صورة في ذات الله تعالى، وهذا باطل كما هو معلوم. فإن كان سمع الإنسان وبصره بانفعال منه بالمسموع والمبصر وحدوث صورة في ذاته، فسمع الله وبصره منزهان عن حديث الانفعال وحدوث الصور، كعلمه جل شأنه، ولا يتم الإلزام إلا باعترافهم بذلك، وهم يتبرؤون منه!

فظهر بطلان إلزامه الأشاعرة بمذهب الكرامية.

ثم قال الإمام الرازي مكملاً على لسان المعترض:

«وأما الفلاسفة: فهم مع أنهم مِنْ أبعد الناس في الظاهر عن هذا القول، هم قائلون به؛ وذلك لأن مذهبهم:

أن الإضافات الموجودة في الأعيان، وعلى هذا، فكل حادث يحدث، فإنَّ الله تعالى يكون موجوداً معه، وكونه تعالى مع ذلك الحادث، وصف إضافي حدث في ذاته». اهـ.

وهذا النسق من الإلزام غير صحيح كما صار ظاهراً، فالتغير في

الإضافات عند الفلاسفة، فلا يلزمهم قيام الحوادث في الذات، ولو سلمنا أنهم كلهم يقولون بأن الإضافات وجودية، وليس الأمر كذلك، لم يلزمهم قيام هذه الإضافات الحادثة في الذات؛ لأنها بين الذات والمضاف إليه، ولا يقال إنها قائمة في عين الذات.

ثم قال الإمام الرازي على لسان المعترض:

وأما أبو البركات البغدادي، وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين، فإنه صرح في كتابه المعتبر بإثبات إرادات مُـحْدَثة، وعلوم محدثة، في ذات الله تعالى. وزعم: أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا المذهب.

ثم قال: (الإجلال من هذا الجلال واجب، والتنزيه من هذا التنزيه واجب). اهـ.

هذا ما نقله الإمام الرازي على لسان المعترض عن الفيلسوف ابن ملكا البغدادي المتوفى سنة (٥٤٧هـ) الذي كان يهودياً فأظهر الإسلام، ولعلنا نذكر شيئاً من ترجمته في موضع ملائم.

ولنذكر هنا شيئاً من كلام العلماء في توضيح مذهبه وحقيقة هذه المسألة. قبل أن نذكر كلامه المشار إليه من كتابه المعتبر في الحكمة الإلهية.

قال ابن أبي الحديد[1]:

«النوع الخامس في نفي كونه تعالى محلاً لشيء، ذهبت المعتزلة وأكثر أهل الملة والفلاسفة إلى نفي ذلك، والقول باستحالته على ذاته سبحانه» اهـ.

---

(١) «شرح نهج البلاغة»: (٣/ ١٣٥).

يريد أن هؤلاء أنكروا قيام شيء وجودي في ذات الله تعالى؛ ولذلك أنكروا زيادة الصفات على الذات.

وقوله: إن هؤلاء أكثر أهل الملة، فيه نظر، فإن قصد أنهم أكثر باعتبار كثرة أسماء فرقهم (المعتزلة، الشيعة، الفلاسفة، كثير من الخوارج... إلخ). فهو مُسلَّم، ولكن لا يفيد بهذا اللحاظ شيئاً من طمأنينة النفس وقوة القول. وإن أراد أن أعداد العلماء والقائلين بذلك أكثر من المخالفين، فكلامه غير مسلم، لأن أعداد العلماء من أهل السنة وَحْدَهم يفوقون في العدد والظهور والاشتهار علماء هؤلاء جميعاً. وينبغي أن يكون هذا الوجه من الكثرة هو الباعث على الطمأنينة إلى سداد القول وصحته.

ثم قال:

«وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تحلُّ في ذاته، فإذا أحدث جسماً أحدث معنى حالًّا في ذاته، وهو الإحداث، فحدث ذلك الجسم مقارناً لذلك المعنى أو عقيبه.

قالوا: وذلك المعنى هو قولهُ كن وهو المسمى خلقاً، والخلق غير المخلوق، قال تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١].

وقالوا: لكنه قد أشهدَنا ذواتَنا، فدلَّ على أنَّ خلقَها غيرُها». اهـ.

أقول: هذا استدلال ضعيف جداً، فالمراد من الآية ما أشهدتهم كيفية خلق ذلك، وما أشهدتهم كيفية بدء خلق أنفسهم، وبهذا يكون الإلزام لهم ليُدْفَعُوا عن الكلام عما يخوضون فيه.

ثم قال ابن أبي الحديد:

«وصرح ابن الهيصم في «كتاب المقالات»، بقيام الحوادث بذات الباري، فقال:

إنه تعالى إذا أمر أو نهى، أو أراد شيئاً، كان أمره ونهيه وإرادته كائنة بعد أن لم تكن، وهي قائمة به؛ لأن قوله منه يسمع، وكذلك إرادته منه توجد.

قال: وليس قيام الحوادث بذاته دليلاً على حدوثه، وإنما يدل على الحدوث تعاقب الأضداد التي لا يصح أن يتعطل منها، والباري لا تتعاقب عليه الأضداد. وذهب أبو البركات البغدادي صاحب «المعتبر» إلى أن الحوادث تقوم بذات الباري سبحانه، وأنه لا يصح إثبات الإلهية إلا بذلك.

وقال: إن المتكلمين ينزهونه عن ذلك، والتنزيه عن هذا التنزيه هو الواجب.

وذهب أصحابنا ـ يعني المعتزلة ـ وأكثر المتكلمين إلى أن ذلك لا يصحُّ في حق واجب الوجود، وأنه دليل على إمكان ذاته، بل على حدوثها.

وأجازوا عليه مع ذلك أن يتجدد له صفات ـ يعنون الأحوال لا المعاني ـ نحو كونه مدركاً بعد أن لم يكن، وكقول أبي الحسين: إنه يتجدد له عالمية بما وجد، وكان من قبل عالماً (علماً) بأنه سيوجد، وإحدى هاتين الصفتين غير الأخرى.

وقالوا: إن الصفات والأحوال قيل مفرد عن المعاني. والمحال إنما هو حلول المعاني في ذاته، لا تجدد الصفات لذاته، وللكلام في هذا الباب موضع هو أليق». اهـ.

وهذا الكلام فيه شرحٌ كافٍ للمسألة، وبيان حقيقة قول الكرامية، وبيان الفرق بينهم وبين غيرهم، على النحو الذي وضحناه آنفاً. وتأمل في كلامه كيف يصرِّح بأن المعتزلة لا يقولون بقيام صفات حادثة وجودية في ذات الله؛ لأنهم أصلاً ينفون قيام شيء في الذات: صفة معنى أو فعل أو غير ذلك، وهذا مشهور عنهم.

وتأمل في بيانه لمذهب ابن ملكا البغدادي؛ لتعرف أنه لا يزيد عما وضحه الإمام الرازي في ما لخصه به. ولكن إيرادنا لهذه النقولات لا يخلو من فائدة التثبت، ومعرفة زيادات وتدقيقات العلماء.

ومن المستغرب أن يصف ابن قيم الجوزية ـ الذي يدَّعي انتسابه للسلف، وأخذه من الكتاب والسنة، ورفضه للفلسفة والكلام ـ أبا البركات البغدادي هذا بأنه فيلسوف الإسلام في وقته، لما يوحيه هذا اللقب من مدح عظيم للفلسفة عموماً، ولهذا الفيلسوف خصوصاً. ولنورد كلامه الذي ذكرهُ في «إغاثة اللهفان»:

«وكذلك الأساطين منهم متفقون على إثبات الصفات والأفعال وحدوث العالم وقيام الأفعال الاختيارية بذاته سبحانه، كما ذكره فيلسوف الإسلام في وقته أبو البركات البغدادي، وقرَّره غاية التقرير، وقال: لا يستقيم كون الربّ سبحانه رب العالمين إلا بذلك، وأن نفي هذه المسألة ينفي ربوبيته. قال: والإجلال من هذا الإجلال، والتنزيه من هذا التنزيه أولى»[1]. اهـ.

ونحن نعلم أن ابن القيم التابع الوفي لابن تيمية لا يناصر الفلسفة

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار المعرفة (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)، ط٢، ت: محمد حامد الفقي: (٢/ ٢٥٨).

عموماً ولا الكلام، ولكنه مستعدٌ لأن يمدحَ بعض المتكلمين والفلاسفة إن وافقوهُ بعض المسائل، كما فعل هنا ابن ملكا اليهودي السابق الذي أسلم لأسبابٍ لا تدلُّ على صدقه في إسلامه وقد ذكر المؤرخ السيد سليمان الندوي ثلاث روايات في إسلام ابن ملكا، وكلُّها تدل على شك في حسن إسلامه، وذلك في ترجمته المرفقة بالطبعة القديمة لكتاب «المعتبر»، الصادرة عن جمعية دار المعارف العثمانية في سنة (١٣٥٧هـ).

قال سليمان الندوي (٣/ ٢٣٧): «وقد جاءت في إسلامه روايات إحداها: أنه دخل يوماً إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة، فإنه كان حاضراً، ولم ير أنه يقوم مع الجماعة لكونه ذمياً، فقال: يا أمير المؤمنين، إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملته، فأنا أسلم بين يدي مولانا، ولا أتركه ينتقصني بهذا، وأسلم. هذا ما رواه ابن أبي أصيبعة.

وأخرى: ما رواه القاضي الأكرم: أنه لما مرض أحد السلاطين السلجوقية، استدعاه من مدينة السلام، وتوجه نحوه ولاطفه، إلى أن برأ، فآتاه العطايا الجمة من الأموال والمراكب والملابس والتحف، وعاد إلى العراق على غاية ما يكون من التجمل والغنى.

وسمع أنَّ ابن فلح[1] قد هجاه بقوله:

---

(١) جاء في تاريخ مختصر الدول، تأليف غريغوريوس ابن أهرون الملطي المعروف بابن العبري (ت ٦٨٥) (٢/ ١٢٦):

«ابن أفلح» لا «فلح»، ونسبها الذهبي في تاريخ الإسلام لابن التلميذ وهو طبيب، انظر: (٣٨/ ٣٢٣)، وأول البيت فيها: «لنا صديق يهودي...إلخ»، وكان رئيس الأطباء يمنحهم.

لنا طبيبٌ يهوديٌّ حماقتُهُ　　　إذا تكلم تبدو فيه مِنْ فيهِ

يتيهُ والكلبُ أعلى منه منزلةً　　　كأنّه بَعْدَ لم يخرج من التِّيهِ

فلما سمع ذلك، علم أنه لا يُـجَلُّ بالنعمة التي أنعمت عليه إلا بالإسلام، فقوي عزمُه على ذلك، وتحقق أن له بنات كباراً لا يدخلن معه في الإسلام، وأنه متى مات، لا يرثنه، فتضرع إلى خليفة وقته في الإنعام عليهن بما يخلفه، وإن كنَّ على دينهنَّ، فوقَّع له بذلك. فلما تحققه أظهر إسلامه، وجلسَ للتعليم والمعالجة، وقصده الناس، وعاش عيشة هنيئة، وأخذ الناس عنه مـمّا تعلمه جزءاً متوفراً.

- وثالثها ما رواه القفطي عن ابن الزاغوني: أن إسلام أبي البركات كان سببه أنه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل، وإلى محمود ولاية العراق، وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر، وكان لها مكرِماً محباً معظِّماً، واتفق أن مَرِضَتْ وماتت، فجزع جزعاً شديداً، ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمود، خاف على نفسه من القتل، إذ هو الطبيب، فأسلم طلباً لسلامة نفسه[1]». اهـ.

هذه هي الأسباب الثلاثة المذكورة في سبب إسلامه، وكلُّها تدل على أنه لم يكن مخلصاً في إسلامه، فكيف يجيز ابن القيم لنفسه أن يصفه بأنه فيلسوف الإسلام، والحال أن هذا الفيلسوف لم يقل أنه في «كتاب المعتبر» سيحقق فلسفة الإسلام، ولم يقل إن مراده خدمة الإسلام، ولا نصرته.

بل ما قرره فيه هو ما ظهر له بحسب جهده وثقافته. ومدح هؤلاء

---

(١) اعتمد سليمان الندوي على كتاب «إخبار الحكماء» للقفطي في ما أورده.

التيمية لمن وافق أصولهم في التشبيه والتجسيم، وحتى لو كان مخالفاً لجلّ ما قرره فيما سوى ذلك، لا يمكن تفسيره إلا أنهم لا يهمهم المنهج العلمي الصحيح الذي ينبغي التزامه في البحث والنظر، ولا عليك إن قررت موافقة الناس لك في بعض المسائل، ولكن لا يصح أن يحملك ذلك على رفع قيمة هذا الموافق بصورة عامة، وتحسين كلامه في نظر الناس؛ ليقرب عندهم قبول كلامه فيما تريد الاستدلال به، فهذا منهج غير سوي، والله الهادي.

وتأمل ما قاله جمال الدين القفطي في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»: «هبة الله أبو البركات اليهودي في أكثر عمره المهتدي في آخر أمره[1]». اهـ.

وهو لم يؤلف «المعتبر» بعد إسلامه، ولم يحقق فلسفته بعد إسلامه، حتَّى يقال عنه: إنه فيلسوف الإسلام، ومن كان في أكثر عمره يهودياً، وهو يعيش بين مسلمين، ودرس على أستاذ مسلم، كان يرفض تدريس اليهود، لولا أن رآه مستحقاً، وأسلم في آخر عمره للأسباب التي ذكرناها، كيف يقال عليه: إنه فيلسوف الإسلام؟.

نقلُ كلامِ ابن ملكا من كتابه «المعتبر في الحكمة»:

وبعد هذه النقول، لا بد أن نورد هنا كلام ابن ملكا اليهودي، الذي أسلم في آخر عمره، واليهود كما هو معلوم انتشر فيهم مذهب التجسيم، بل قال العلماء: إنهم أصل التجسيم، ويغلب عليهم التشبيه، ولذلك قال ابن حجر[2]: «وقال الخطابي: لم يقع ذكر الأصبع في القرآن، ولا في حديث مقطوع

---

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، (ت ٦٤٦هـ): ص ١٤٦.

(٢) «فتح الباري»: (١٣/ ٣٩٨).

به، وقد تقرر أن اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من ثبوتها ثبوت الأصابع، بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يُكيّف ولا يشبّه، ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي فإن اليهود مشبهة، وفيما يدعونه من التوراة ألفاظ تدخل في التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين» اهـ.

واشتهر غلو اليهود في التجسيم حتى قال الأديب أبو طالب عبد الجبار وكان يُعرَفُ بالمتنبي لحسن شعره، وذلك في أرجوزة خاصة عملها وقدمها بمقدمات من أصول الاعتقادات:

وللنصارى القول بالتثليثِ   أفظِعْ به من مَذْهَبٍ خبيثِ
وطابقوا اليهودَ في التجسيمِ   أفٍّ له من منطقٍ ذميمِ[1]

وقال أبو المظفر الإسفراييني[2]: «وأما الهشامية فإنهم أفصحوا عن التشبيه بما هو كفر محض باتفاق جميع المسلمين، وهم الأصل في التشبيه، وإنما أخذوا تشبيههم من اليهود حين نسبوا إليه الولد وقالوا: عزير ابن الله، وأثبتوا له المكان والحدَّ والنهاية والمجيء والذهاب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»اهـ.

وقال أيضاً[3]: «واعلم أن جميع اليهود في أصول التوحيد فريقان:

فريق منهم المشبهة، وهم الأصل في التشبيه، وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه، فقد نسج على منوالهم، وأخذ مقالة من مقالهم

---

(١) انظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت ٥٤٢هـ) دار الثقافة، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م). تحقيق: إحسان عباس (٢/ ٩٢٥).

(٢) «التبصير في الدين»: ص٤١.

(٣) المصدر السابق: ص١٥١.

الروافض وغيرهم، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الروافض يهود هذه الأمة»[1]؛ لأنهم أخذوا التشبيه من اليهود.

الفريق الثاني القدرية... إلخ»[2]اهـ.

وقال الشهرستاني[3] عن مشبهة الحشوية: «وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسٌ من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعاده الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإن العرش لتئطُّ من تحته كأطيط الرحل الجديد، وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع...» إلخ[4]. اهـ.

وإنما أحببت إيراد شواهد على ثبوت العلاقة بين اليهود والتشبيه، وليعلم أن هناك احتمالاً كبيراً من هذا المنشأ، دفع ابن ملكا إلى القول بما قال: فلا يحسن أن نتغافل عن دين الرجل وعقيدته التي ظل عليها أغلب حياته، ولم يتحول عنها إلا لأسباب دنيوية، وندعو الله أن يكون حسن إسلامه بعد ذلك، فنحن لا نرجو الهلاك في الآخرة لأحد، ولا نتمنى الكفر لإنسان، ولكن مراعاة ما ذكرناه واجب على الباحث.

---

(١) ليس بحديث.

(٢) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد أبو المظفر الأسفراييني (ت٤٧١هـ) عالم الكتب، لبنان، (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م)، ط١، تحقيق: كمال يوسف الحوت. ص ١٥١.

(٣) «الملل والنحل»: (١/ ١٠٦).

(٤) الملل والنحل محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) دارالمعرفة، (١٤٠٤هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني (١/ ١٠٦).

ولنشرع الآن في ذكر كلامه الموعود:

قال أبو البركات ابن ملكا البغدادي[1]:

«الفصل الثامن عشر فيما يعارض هذا القول من أقاويل القدماء والجواب عنه.

يقولون: إن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته، لا يجوز أن يكون محلاً للصور العلمية، حتَّى تكون حالة في ذاته، ولا لذاته جزء أو بعض حتى يقال إنها تحل فيه.

وهو إذا عرف الأشياء وعلمها، لزم القول بانتقاشه وتصوره بها حتى يصير لها محلاً وهيولي، والجزئيات المتغيرة المتبدلة منها تتغير وتتبدل، فيتبدل علمه بها من لَيْسٍ إلى أَيْس، ومن أَيْسٍ إلى ليس، فيصير بذلك متغير العلم، بتبدل صور المعلومات عليه واستحالتها فيه، والمستحيل من الأشياء هو الذي تتبدل عليه الصور والأعراض، فكيف يكون الواجب الوجود بذاته متغيراً متبدلاً بكونه اليوم عالم كذا، وفي غدٍ عالَـم ضدِّهِ بضدِّ علمه المبطل لعلمه الأول، فكيف يكون محلاً للأضداد حيث يعلمها ويتصورها.

فقالوا بتنزيهه وإجلاله عن ذلك، وأنه يتعالى عنه علواً كبيراً.

ونحن نقول أولاً في الإجلال والتنزيه الذي يكون باختياره المنزه المعظم، يصلح أن يكون بأمره وفعله، حيث يأمر أن يكون كذا فيكون، لا بعلمه ومعرفته التابعين للوجود، اللذين متى خالفهما الوجود كانا محالاً باطلاً كما علمته، من حال المعلومات التي ليس وجود الموجود منها بعلم ذلك العالم

---

(١) «المعتبر في الحكمة»: (٣/ ٩٣).

بها، بل علم العالم بها من الموجود، والموجود إذا وافقه كان صادقاً، وإن لم يوافقه كان باطلاً، فليس يكون باختيار العالم، وإنما يكون بموافقة الوجود، فإن كان الله تعالى ليس كما قالوا في كونه لا يعرف ولا يعلم، بل هو عارف عالم بالموجودات، فما نريد منهم التنزيه والإجلال، ولا التعالي عما هو عليه، وإنما يتعالى عن مقابل ما هو عليه، وما يخالف الوجود في صفاته. وليس عقول الحاكمين منهم حكماً عليه، حتى يكون كما يرضون ويستوقفون. بل ينبغي لهم أن يرضوا له ما رضي به لنفسه، ويحكموا أمره واختياره على حكمهم واختيارهم، والوجود على معرفتهم. فكيف والذي يلزمهم فيما نزهوهُ منه أشنع كثيراً عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه عنه، وأجلُّوه عنه، فالتنزيه من تنزيههم والإجلال من إجلالهم أولى من تنزيههم وإجلالهم لما يلزم من مقالتهم من الجهل الذي هو عدم المعرفة، ولا شيء أولى بالتنزيه والإجلال منه، ولا جهل أعظم من جهل من نسبَ الجهل إلى معطي كل حكمة لكلِّ حكيم، وكل علم لكل عالم». اهـ.

فهذا هو كلامه الذي يشير إليه الإمام الرازي وكل من ينقل عنه مذهبه، يبنيه ابن ملكا على تغير المعلومات الوجودية الحاصلة لله تعالى لتتغير الموجودات، وذلك لأن العلم تابع للوجود وللأمر في نفسه، فإذا تغير الموجود، ولم يتغير العلم، فهذا يستلزم الجهل، وهو نقص وعيب لا يصح إثباته لله تعالى.

والجواب عن هذا الإشكال قد مَرَّ، فالله تعالى عالم بالجزئيات بعلم أزلي لا يلزم القول بتغيره، حتى الإضافات والتعلقات لا تتغير لأنها على ما قلنا كاشفة عن المعلوم بقيده وشرطه، وهذان حتى بعد تغير المعلوم من حال إلى

حال، فبلحاظهما تبقى التعلقات ثابتة، فالذي وجد أمس، لم يزل العلم الإلهي متعلقاً به أنه وجد أمس، وتعلق به أيضاً تعلقاً آخر كشف عن أنه انعدم أو ينعدم اليوم، وهذه التعلقات مع القيود الزمانية والحالية ثابتة في نفسها لا يلزم عدمها ولا تغيرها.

ولذلك لا يلزمنا القول بمقولة ابن ملكا وغيره من الذين تابعوه، إلا إذا قلنا إنه يحدث في الله تعالى أمرٌ وجوديٌّ معلولٌ لوجود مخلوق حادث بعد أنْ لم يكن، فيكون الإله قد حصلت له وجودات ومعانٍ عن المحدَثات، وهذا هو عين الانفعال. فيكون مقولة العلم الإلهي عنده مندرجة تحت مقولة الانفعال، والانفعال والتأثر لا يصح إثباته لله تعالى، ولا يصح أن يتم الاختباء من هذا الأمر القبيح بأن يقال: إنه انفعال وتأثر يليق بذات الله تعالى عن ذلك.

إذن، مقولة ابن ملكا مبنية على انفعال الله تعالى بالموجودات، وهذا هو الأصل الذي يقبله ابن تيمية ويبني عليه كثيراً من آرائِهِ وأفكاره، فالله تعالى يتصرف بنفسه فهو فاعل بنفسه ما يريد من الأمور، وكذلك منفعلٌ بالموجودات على بعض الأنحاء.

فظهر إذن لماذا يهش ويبش ابن تيمية لمقولة ابن ملكا هذه.

ولو سألنا: مَنْ مِنَ الفلاسفة وافق ابن ملكا في هذه المقولة، وكم عددهم، وما هي مكانتهم في الفلسفة بالمقارنة مع ابن ملكا اليهودي الذي أسلم في آخر عمره؟

إن الجواب واضح، وهو أن معظم الفلاسفة خالفوه في هذا القول الباطل. ولم يسلموا ما قاله من ناحية فلسفية أو عقلية، بل أبطلوا قوله وشن عليه بعض الفلاسفة هجوماً شديداً.

وممن ردَّ عليه من الفلاسفة ردّاً شديداً السهروردي المقتول، وذلك في كتاب «المشارع والمطارحات»[1]، قال: «فصل في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطماس الحكمة: وممن يشرعُ في ما لا يعنيه من المتأخرين، ويريد أن يذبَّ عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسانٌ يُسمَّى بأبي البركات المتفلسف، أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة، وزعم أنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر، فيفعل ويريد، ثم يريد ويفعل، وله إرادة ثابتة وإرادات متجدِّدة لا تتناهى، وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كل من له في النظر رتبة، وخالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه، والإسلامية التي انتقل إليها، فلا عقل ولا قرآن، كما يقال، إلا أنه ظنَّ أن هذه الملل ربما تقتضي هذراً، وتوهم أن هذه الشرائع أوجبت إرادات حادثة غير متناهية في ذات الباري.

وهذا ما قاله أحد من أهل هذه الملل أصلاً، فإن الذي يجتمعون عليه أهل هذه الملل: أن العالم إنما عُرف حدُوثه لوجوب تناهي الحوادث، فكيف يجوزون حوادث غير متناهية في ذات الباري؟ فيلزم منه حدوث الباري كما لزم حدوث العالم عندهم.

ثم إن كان ينتسب إلى العلوم الحكمية، فكان يجب عليه أن يطالعها أولاً ويضبط معانيها، فإنه إذا فُرِضَ في الباري أمورٌ حادثة وهي غير متناهية، مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية، وبُرهِنَ على امتناعهما فيه، يلزمُ أن يكون له مُغيِّرٌ ومحرك إلى الأشياء، ولا يُتصوَّر أن يثبت فيه حادث زماناً،

---

(١) مجموعة مصنفات شيخ إشراق، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، (١/ ٤٣٥) الهيئة العامة لقصور الثقافة.

فإنه إن كان موجبُه ذاته، فكان يجب أن يثبت دائماً، وإن كان مُبطل وجوده أيضاً ذاته، فما كان يصح حصوله، فإذا أحدث وثبت ثم بطل؛ فلحدوثه علة، ولبطلانه علة أخرى حادثة، وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث، وعلة البطلان لا تتخلى عن البطلان أيضاً، ويعودُ الكلام إلى حدوث العلتين، فلا بُدّ من علتين مقترنتين أيضاً بالمعلولين، فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدد الحوادث زماناً أصلاً.

وإن فُرِضَ في ذاته حادث زماناً، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى غير متجددة مع ثباته، حتى يؤدي ذلك الثابت إلى البطلان، فيلزم من ضرورة وجوب التجدد غير المنصرم أن يكون فيه متجدد لا يصح أن ينصرم بوجهٍ، وقد بيَّنا أن ما هذا شأنه هو الحركة، وأن كل حركة ما سوى الوضعية منصرمة لما تبين في باب الحركات، فيجب أن يكون له حركة وضعية، فيكون إله العالمين جسماً متحركاً على الدور، وهذا تعطيلٌ وجهل، وتجاسر على مُبدِع العالمين.

أو يجب أن يقال:

المغيِّر له على الدوام أمرٌ متجدد على الدوام، فينفعل عن الأفلاك انفعالاً دائماً، وهو من معلولات الأفلاك، ومن المتأثرات عنه، وهو محال لما سبقَ.

وإنما تأتَّى لهذا المجنون القذر الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة؛ لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة، وفي ما مضى من الزمان كان لها سياسة، وكان القوم الذين يتكلمون فيها أكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية والأمور العلوية الرفيعة. وما كان يتمكن من الكلام فيها والتصرف إلا لمن ظهر تأييده من آثار الأنوار القدسية وتجرد عن محبة الرئاسات الدنيوية.

وسبب انقلاع الحكمة عن الأرض أكثره كان ظهور طائفة من

المتفلسفة وتطويلهم في الأقاويل، التي اشتغل الناس بها عن الحكمة، وقدمهم فيمن كان أفضل منهم وأعلم من الأقدمين.

وسعى جماعة في قلع العلوم عن بابل وفارس وغيرها من النواحي، فأصلحوا أشياء حسنة مهمة، وأفسدوا ما هو أحسن منها لأمر قدَّره الله سبحانه وتعالى.

فأصبح المتسبون إلى الحكمة غافلين عن أسرارها، وانقطع النور عنهم. وإذا انقطع النور عن طائفة بالكلية، تزول هيبتهم وسلطانهم، ويستذلُّهم النفوس.

أما ترى آثار القدماء وهيبتهم في النفوس واطِّلاعهم على عجائب الأشياء من الطلسمات، ولطائف طرائق السلوك، وآثار النفوس وغيرها، بقوة سلوكهم، وضعف هؤلاء وعجزهم، والصغار الذي عليهم، واشتغالهم بملاذ الدنيا؟ ومتى يصغوا[1] الفكرة لمحب الدنيا؟ ومتى يستأهل للعلوم المخفية وهدايا الملكوت وهو في ظلمات شواغل الدنيا حَيْران؟ فهؤلاء طردهم الله من بابه.

ولا تظننَّ أنه يصل إلى المحل الأعلى إنسانٌ، وليس له ملكة شروق الأنوار العلوية، وما وراء هؤلاء إن كانوا أخياراً فمن المتوسطين، وإلا فمن الأشقياء.

ولولا جسارة الرجل المذكور وشدة إقدامه في حقِّ الباري على مثل هذه الأشياء، وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان، ومذهب التوحيد للخاصة

---

(١) ربما تكون: تصفو.

والعامة، ما قَدَحْنا فيه هذا القدح، فإن الـمُباحِثَ بعد أن كان بشرياً ليس بعجب منه الخطأ. وأما رفض الحق الصريح بالوسواس، فلا يُعذَرُ عليه[1]». اهـ.

فهذا فيلسوف مشهور لا يقارن أثر أبي البركات بأثره، ولا يذكر إن ذكر.

وها هو يشدُّ الحرب والإنكار على ابن ملكا، ويقدح في أهليته للفلسفة، ولا ريب أن كلامه هذا في الذين يهجمون على الفلسفة، وهم متعلقون بالدنيا والشهوات، يريد به ابن ملكا، فهو يصف حالَهُ كما ترى، وينتقد مقاله، ويرفض الأمرين معاً، ويحكم بلا تردد بأن ما قرره ابن ملكا مخالف للعقل والنقل.

ولسنا الآن في صدد تحليل عبارات السهروردي، ولكن سقنا كلامه؛ لإثبات أن بعض كبار الفلاسفة، أنكروا على ابن ملكا ما قرره، وهو كافٍ في المقام، بل ما قرره السهروردي هو قول جماهير الفلاسفة، وذلك ما هو معلوم من وجود آراء باطلة للسهروردي تنافي العقائد الصحيحة في فلسفته ، ليس هذا محل بيانها، والمقصود الآن بيان اعتراض الفلاسفة، وعدم قبولهم لما ذكره أبو البركات ابن ملكا، فلا يصح أن يتوهم أن أكثر الفلاسفة معه بل هم مخالفون له.

العودة إلى ذكر كلام المعترض على لسان الرازي

كنا قد وصلنا في ذكر الكلام المعترض على ما قرره الرازي، من أن سائر

---

(١) المشارع والمطارحات، السهروردي، (١/ ٤٣٣ - ٤٣٨).

الفرق الإسلامية، غير الكرامية، نفوا قيام الصفات الحادثة بالذات، وذكرنا أن المعترض زعم أن هؤلاء المخالفين للكرامية وافقوهم في الحقيقة والمعنى، وإن شنعوا عليهم باللفظ، وحاول بيان ذلك وتقرير لزوم قول سائرهم بقيام الحوادث على النحو الذي ذكرناه، ووصلنا إلى الفلاسفة، وأن هذا المعترض اعتمد على قول ابن ملكا ليبين أن الفلاسفة يلزمهم القول بقيام الحوادث بالذات، بناء على ما قرره ابن ملكا، وتبين لنا أن هذا الفيلسوف يقرر في كلامه أنه مخالف لجمهور الفلاسفة في قوله هذا، وأنه يزعم أن ما يقول به هو الحق، خلافاً لسائر المذاهب الفلسفية، فهو إذن يصرح أنه غريب بين قومه، وذكرنا بعض من ردَّ ذلك عليه من الفلاسفة كالسهروردي.

ولنورد الآن بقية تقرير الإمام الرازي لحجة هذا المعترض، قال الرازي بعدما أوردناه من كلامه[1]: «فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان». اهـ.

هذه دعوى المعارض، وقد بينا أن ما زعمه غير صحيح، وأن الصحيح أن هؤلاء لا يلزمهم ما يُلزمهم به من قيام الحوادث الوجودية بالله تعالى، وأنهم قد صرحوا بعدم التزامهم ذلك، وأمّا من التزم ذلك منهم كابن ملكا الفيلسوف، فلا حجة في كلامه على غيره من الفلاسفة، فإن قَبِلَ هو هذا المذهب، فسائر المتفلسفة لم يقبلوه ولم يرضوا به، بل صرَّحوا ببطلانه، كما صار واضحاً.

فتبين بذلك أن أكثر فرق العقلاء ينكرون مذهب الكرامية باللسان والجنان.

---

(١) «الأربعين في أصول الدِّين»: (١/ ١٧٠).

تعليق الإمام الرازي على كلام هذا المعترض

بعد أن بين الإمام الرازي حجة هذا الخصم على أبلغ ما يكون، وفصَّلها وقرَّرها على النحو المذكور، شرع في توضيح موقفه منها، وبيان الحق في نظره.

قال الإمام الرازي[1]: في الأربعين في أصول الدين:

واعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام:

أحدها: صفات حقيقية عارية عن الإضافات، كالسواد والبياض.

وثانيها: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات، كالعلم والقدرة.

وذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم، وكذا القدرة صفة حقيقية، ولها تعلق بالمقدور، وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور.

وثالثها: الإضافات المحضة والنسب المحضة، مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره، ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له، فإنك إذا جلست على يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان، وجلس في الجانب الآخر منك، فقد كنت يميناً له، ثم صرت الآن يساراً له، فههنا لم يقع التغير في ذاتك، ولا في صفة حقيقية من صفاتك، بل في محض الإضافات.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أما وقوع التغير في الإضافات، فلا خلاص عنه.

وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية، فالكرامية يثبتونه، وسائر

---

(١) «الأربعين في أصول الدِّين»: (١/ ١٧٠).

الطوائف ينكرونه.

فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم.

والذي يدل على فساد قول الكرامية وجوه...» اهـ.

ثم شرع في بيان وجوه الرد على قول الكرامية.

إذن الإمام الرازي قرر فساد حجة هذا المعترض، وبيَّن أن ما يلزم سائر الفرق وما تقول به، إنما هو التغير في الإضافات، أما التغير في الصفات الحقيقية فلا يلزمهم ولا يقولون به، وما زعمه الزاعم من لزومه لهم فهو غير صحيح.

ولذلك أعاد تقرير العنوان الذي بدأ به هذا الفصل، وهو الذي ينص على أن الكرامية يقولون بقيام الحوادث، وسائر الفرق تخالفهم في ذلك.

ويبين عدم رضاه بهذا الاعتراض شروعه مباشرة في ذكر الأدلة على بطلان قول الكرامية كما رأيت، وعطف على ذلك تقرير حجج الكرامية، وردّ عليها بما يراه الحق.

وقد صرَّح الإمام الرازي بهذا القول في كتبه الأخرى فقال مثلاً في: «المسائل الخمسون في أصول الدين»: «المسألة الثالثة عشرة في أن صفات الله سبحانه وتعالى قديمة لا تقبل التغير، كما أن ذاته قديمة [لا][1] تقبل التغير أصلاً، خلافاً للكرامية[2]»اهـ.

وقال أيضاً في «المعالم في أصول الدين»: المسألة السابعة في أنه يستحيل

---

(١) سقطت هذه الكلمة من المطبوع، ووجوب زيادتها ظاهر.

(٢) المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ). تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل: ص٤٣.

قيام الحوادث بالله تعالى، خلافاً للكرامية[1]» اهـ.

وما نقلناهُ من كلام الإمام الرازي من مجموعة من كتبه المشهورة المتداولة، يدلُّ بوضوح على أنه لا يقول بمقتضى الاعتراض الذي يسوقه على لسان هذا المعترض، بل إنه ينقض كلامه بصراحة، ويبين وجه الخلل في كلامه كما رأيت.

وما دام هذا واضحاً فيحق لنا أن نستغرب من الذين اعتبروا هذا الكلام كلاماً له، ومِنْ ثمَّ اعترضوا عليه، وأجابوا عن الاعتراض المذكور، بعين ما قرره في جوابه الذي نقلناه من كتاب «الأربعين»، وقرره أيضاً في كتاب «المحصل» (ص٢٦٤)، فقد قال: «لا يجوز قيام الحوادث بذات الله خلافاً للكرامية، ثم ذكر الجواب الإجمالي عن نحو المعارضات التي بينها في الأربعين، فقال في (ص٢٦٥): أما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد: وهو أن المتغير إضافة الصفات إلى الأشياء، لا نفس الصفات، وقد دلَّلنا فيما تقدم على أن الإضافة لا وجود لها في الخارج[2]. اهـ.

وأظن أنه بعد هذه النقول المتوالية عن الإمام الرازي، لا تبقى شبهة أنه معتقد بهذا الاعتراض، والحقيقة أنه يكفي النظر في كتاب واحد من كتبه كالأربعين للتأكد من ذلك.

ذكر كلام بعض العلماء في هذه المسألة

---

(١) المعالم مع شرحها للعلامة ابن التلمساني (ت: ٦٥٨هـ) تحقيق: نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، (١٤٣٢هـ - ٢٠١١م).

(٢) انظر المحصل للرازي مع نقد المحصل لنصير الدين الطوسي الفيلسوف الشيعي، طبعة دار الأضواء، بيروت، لبنان، (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م).

قال الإمام العضد الأيجي في «المواقف»: المقصد السادس في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث.

ولا بُدّ أولاً من تحرير محل النزاع، ليكون التوارد بالنفي والإثبات على شيء واحد.

فنقول:

الحادث: الموجود بعد العدم.

وأما ما لا وجود له وتجدد، ويقال له متجدد، ولا يقال له حادث، فثلاثة:

الأول: الأحوال، ولم يجوِّزْ تجدُّدَها إلا أبو الحسين، فإنه قال بتجدُّد العالمية فيه بتجدد المعلومات.

الثاني: الإضافات ويجوز تجددها اتفاقاً.

الثالث: السلوب، فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري به، امتنع تجدده، وإلّا جاز.

إذا عرفت هذا:

فقد اختُلِفَ في كونه تعالى محلَّ الحوادث، فمنعه الجمهور.

وقال المجوس: كل حادث قائم به.

والكرامية: بل كل حادث يحتاج إليه في الإيجاد.

فقيل: هو الإرادة.

وقيل: كن.

واتفقوا أنه يُسمَّى حادثاً، وما لا يقوم بذاته مُحْدَثاً، فرقاً بينهما[1]. اهـ.

وبعد أن وضع المذاهب كما تراه، ساق الحجج على صحة المذهب، ثم قال: «قالت الكرامية:

أكثر العقلاء يوافقوننا فيه وإن أنكروهُ باللسان؛ فإن الجُبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين، لا في محل، لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته، وكذا السامعية والمبصرية، محدث بحدوث المسموع والـمُبْصَر.

وأبو الحسين: يثبت علوماً متجددة.

والأشعرية: يثبتون النسخ، وهو إما رفع الحكم أو انتهاؤه، وهما عدمٌ بعد الوجود.

والفلاسفة: أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية.

والجواب:

إن التغير في الإضافات، كما تقدم في تحرير محل النزاع.

والحكماء لا يثبتون كل إضافة، فلا يرد عليهم الإلزام.

تنبيه:

الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض، وذات إضافة: كالعلم، والقدرة، وإضافية محضة كالمعية والقبلية.

ولا يجوز التغير في الأول مطلقاً، ويجوز في الثالث مطلقاً، والثاني: لا

---

(١) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي عبد الرحمن بن أحمد (ص٢٧٥ - ٢٧٦)، مكتبة المتنبي القاهرة، مكتبة سعد الدين ـ دمشق.

يجوز التغير فيه، ويجوز في تعلُّقه[1]». اهـ.

فأنت ترى أنه جرى على ما حققه الإمام الرازي باختصار وترتيب حسن، ونبَّه على أن هذا الاعتراض المذكور هو اعتراض من جهة الكرامية، وعلى لسانهم، كما هو واضح في كلام الرازي، وكلام العضد حسن للغاية، لا إشكال فيه.

كلام الإمام الرازي في «المطالب العالية»

بعد النقولات السابقة، والتحريرات المبينة في كلام بعض العلماء، أتوقع أن المسألة صارت الآن واضحة جداً، وصار موقف الرازي المقطوع به، والظاهر من كلامه مفهوماً.

ونورد هنا نصاً للإمام الرازي، يمكن أن يكون محلاً للإشكال في فهمه وفي الاستدلال به على رأي الإمام الرازي في هذه المسألة. وهو الذي ذكره في كتاب «المطالب العالية» من العلم الإلهي. وسنحاول قدر المستطاع تحرير فهمنا له مع التوجيه والاعتماد على كلام الرازي نفسه.

قال الإمام الرازي في الفصل الخامس عشر، في بيان أنه يمتنع كونه تعالى محلاً لغيره[2]: «هاهنا أبحاث:

البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث.

قالوا: إن هذا قول لم يقل به إلا الكرامية.

وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب المذاهب». اهـ.

---

(١) المواقف، عضد الدين الإيجي ص ٢٧٧.

(٢) المطالب العالية: (٢/ ١٠٦).

نقف هنا لنورد ملاحظات مهمة:

١ـ حسب النص المذكور نلاحظ أن الرازي يقول في معرِض ذكر قول الكرامية: «قالوا إن هذا القول قول لم يقل به إلا الكرامية». فنسب انحصار هذا القول في الكرامية إلى غيره، «قالوا» ولم يعبر هنا بقلت أو أقول، ولم يذكر المدعي بصورة أنه مُسلَّمٌ به.

٢ـ وبعد ذلك عبَّرَ الإمام الرازي بقوله: «وأنا أقول: إن هذا قول قال به...» اهـ.

ظاهرُ هذا التعبير أن الإشكال الذي يقره والاعتراض على الدعوى السابقة، صادر عن الإمام الرازي نفسه، أي إن هذا الاعتراض من الرازي نفسه، وأنه معتقد بسلامة هذا الإيراد، ولزوم قول الكرامية فعلاً لأكثر أرباب المذاهب.

ولو تغافلنا عن جميع ما قرره الإمام الرازي في كتبه الأخرى التي نقلنا كلامه فيها سابقاً، وركزنا على هذا النص، لظهر من هذه الصيغة هذا الاحتمال، أعني أن الرازي يعتقد أن أكثر أرباب المذاهب يقولون بمذهب الكرامية. ولم يقل: يلزم أكثر أرباب المذاهب، بل قال: به أكثر أرباب المذاهب. والقول معناه غالب التصريح، أو اللزوم البين غير الـمُعارَض.

ولكنّا نعلم أن أكثر أرباب المذاهب لم يصرحوا بهذا القول، ولا يلزمهم لزوماً صريحاً ولا بيناً ذلك القول، كما أنهم لم يلتزموا هذا القول أو الإلزام بدون معارضة.

ولذلك فأنا أرى وجود نوع من عدم الدقة، في هذا التعبير، إلى هذا

الموضع.

ولا بُدَّ هنا من التنبيه على أمرٍ مهمٍّ جداً: ذكر محقق الكتاب في الهامش عند قوله: «إلا الكرامية». فوضع إشارة التحشية على كلمة الكرامية، وقال في هامش الصفحة: «(و) الكرامية: قال الإمام الداعي إلى الله: وأنا أقول ... إلخ». اهـ.

يعني أنه في نسخة أخرى سماها (و) وجدَ النصَّ على الصورة الآتية:

«قالوا: إن هذا قول لم يقل به إلا الكرامية.

قال الإمام الداعي إلى الله: وأنا أقول... إلخ» اهـ.

وبناءً على هذه الصيغة يظهر أنَّ ما ظهر من الصيغة السابقة غير ظاهر؛ لأن عبارة [الإمام الداعي إلى الله] إما أن تكون راجعة للإمام الرازي يعني: أن الإمام الرازي يقول عن نفسه بهذه الصيغة: قال الإمام الداعي إلى الله: وأنا أقول: ... إلخ» اهـ. وهذا الأسلوب من التعبير لا يصح نسبته للإمام الرازي، فهو لا يقول عن نفسه: «قال الإمام الداعي إلى الله».

وهذا اللون من التعبير لا يُعْهَد عن الإمام الرازي في كتبه.

واستعمال صيغة «قال» للمبني للمجهول، غير معهود من الإمام الرازي، فهو يقول: أقول، أو قلت، أو نحو ذلك.

فهناك إشكالان في هذه العبارة.

١ – صيغة قال.

٢ – الوصف بالداعي إلى الله.

وكلاهما غير معهودين من أسلوب الإمام الرازي في كتبه.

ولذلك لا يظهر لي أنه بهذه الصيغة يمكن أن ترجع الإشارة للإمام الرازي نفسه.

وهناك احتمال آخر لهذه العبارة أعني: قال الإمام الداعي إلى الله وأنا أقول... إلخ.

وهو أن الرازي ينقل هذا الإشكال عن بعض الأئمة المنسوبين إلى الكرامية، وأن هذا الإمام اشتهر بهذا الوصف «الإمام الداعي إلى الله»، وعلى هذا الاحتمال يكون الرازي ناقلاً لهذا الإشكال، كما نقله في بعض كتبه بتعبير آخر وهو: «قال بعض الناس». فيكون المراد ببعض الناس هذا الموصوف بالإمام الداعي إلى الله.

وعلى كل حال سواء كان القائل هو الإمام الرازي نفسه، أم كان المراد أن الرازي ينقل عن غيره، ويسوق اعتراضه كما هو شأنه في كتبه الأخرى، التي سقنا عباراته فيها.

فإن الحجة التي يسوقُها هنا، لا تختلف عما قرره في «الأربعين»؛ وهي ضعيفة كما لاحظت، وقد رفضها الرازي نفسه وفندها هناك وهنا كما سترى. وبعد ما ذكر الاعتراض ومحاولة إلزام سائر الفرق بمذهب الكرامية، بين أنه لا يلزمهم، وأنه لم يلتزم ذلك إلا طائفة منهم كما ذكرناه عن الفيلسوف اليهودي أكثر عمره، الذي أسلم في آخر عمره؛ لأمورٍ يظهر منها عدم صفاء قصده في الإسلام. وندعو الله أن يكون مقبولاً منه كما ذكرنا ذلك.

وأما ما سواه فأَبَوْا هذا الإلزام، وردُّوا على هذا الاعتراض، كما رأيت

حاصله مقرراً في كلام العضد في «المواقف»، وكما ستراه أيضاً من كلام غيره قريباً.

وسوف نسوق كلامه ـ أعني الإمام الرازي ـ كاملاً هنا، ونعلق عليه، مع أنه سبق فيما مضى، ولكنا نحبذ هذه الطريقة في هذا الكتاب؛ لأنَّ قصدنا محاولة الاستيفاء قدر المستطاع، وبذل الجهد في سد الثغرات، وتسهيلاً على القارئ، وتوفيراً للمراد بين يديه. وهذا الأسلوب لا تخفى فائدته، وإن كان فية تكرار، فهذه المسائل تستحق بذل الجهد منا ومن الباحثين والقراء.

قال الإمام الرازي: أما الأشعرية، فإنهم يدَّعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه:

الأول: أنه تعالى كان قادراً على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد، فإذا خلق ذلك الجسم المعين، يمتنع أن يقال إنه بقي قادراً على إيجاده؛ لأن إيجاد الموجود محال، والمحال لا يكون مقدوراً عليه، فتعلق قادريته بإيجاده ذلك الجسم قد زال وفني».اهـ.

أقول: ها أنت تراه يصرح بأنَّ الأشاعرة فروا من هذا القول صراحة، ولكنه ـ أعني هذا المعترض كائناً ما كان ـ يزعم أنه يلزمهم لزوماً، ويورد وجوهاً لتقرير هذا اللزوم.

وهذا الوجه الأول الذي ذكره لا يخفى على عاقل ضعفه، فإن القادرية على الممكنات كلها. ومن بينها هذا الممكن المعين، هي تعلق صلوحيٌّ قديم للقدرة، لا يفنى ولا يتحول، وأما تنجُّز التعلق فهو تعلُّقٌ آخر للقدرة به يكون حصول المتعلَّق في الخارج بحسب إرادة الله، والتعلق التنجيزي يختص كل متعلَّق بتعلق منه، لا يصح اجتماع تعلقين اثنين بتعلق واحد؛ لأن أحدهما كافٍ

لإيجاد المتعلق، واجتماع العلتين على أمر واحد، من جهة واحدة محال عقلاً، والمحال العقلي لا يقال عليه: إنه مقدور، لا في الأزل ولا فيما يزال ولن يزال؛ ولذلك فلا تغير ولا تحول في القدرة.

فتبين بذلك وجود خلط في هذا الإيراد أو الاعتراض بين التعلق الصلوحي والتنجيزي، أو أن هناك خللاً في الإلزام ودعوى الإمكان. ولو سلمنا التغير لكان تغيراً في النسبة، لا يؤثر ولا يفيد الدعوى، وهي التغير في الصفات الوجودية التي هي محل النزاع.

قال الإمام الرازي[1]: «والثاني: إنه في الأزل يمتنع أن يقال: إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في الحال، ثم إن عند دخول زيد في الوجود يصير مطالباً له بإقامة الصلاة في الحال، وإيتاء الزكاة. وهذا الطلب إلزام، والإلزام الحاصل، ما كان حاصلاً ثمَّ حصل، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى، ولو قال قائل: إنَّ كونه مطالباً لزيد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعلق خاص ونسبة خاصة، والحادث هو النسب والتعلقات، لا الصفات. فنقول: هذه النسب والتعلقات، هل لها وجود في نفس الأمر أو ليس كذلك؟ والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالباً في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. أما الأول: فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله». اهـ.

هذا الوجه ضعيف كسابقه، فالتعلق نسبة وليست أمراً موجوداً، وكما يتعلق الكلام القديم بالمكلف فيما لا يزال، كذلك يتعلق الكلام الحادث المؤلف من الحروف والأصوات، بالمتعلَّق به (المكلف) الذي لم يكن حال

(١) (٢/ ١٠٦).

حدوث الخطاب موجوداً، ثم صار موجوداً، وكما جاز ذلك في الخطاب الحادث، يجوز قطعاً في الخطاب القديم، ولا يلزم حدوث نفس الصفة، ولا يلزم طروء كلام جديد على الخطاب الحادث، فهاهو القرآن المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بين أيدينا تعلق مدلوله بنا منذ نزوله على سيدنا محمد عليه السلام بشرط وجودنا، ولم يتوقف تعلقه بنا على زيادة أمر وجودي فيه، لا زيادة كلام ولا نقصان منه، ولكن التعلق بنا ونحن موجودون بعد نزوله قطعاً، حصل وثبت في نفس الأمر عند وجودنا على هيئة التكليف المعتبرة شرعاً.

ومن أنكر ذلك من المسلمين، فقد كفر بما أنزل على سيِّدنا محمد عليه السلام، والحمد لله أن لم ينكر ذلك أحد يعتد بكلامه.

ولا يتوقف كون الله تعالى مُطالباً للمكلف بالصلاة والزكاة حال وجوده مكلفاً على موجودية التعلق، بل على ثبوته، وعلى وجود الكلام، وكلاهما حاصل لا ريب فيه.

فتبين أن هذا الإلزام غير صحيح ولا موجَّه.

قال الإمام الرازي[1]: «والثالث وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه سامعاً لذلك الصوت، إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت، وكونه رائياً لتلك الصورة إنما حدث عند حدوث تلك الصورة، وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله». اهـ.

---

(١) (٢/ ١٠٧).

أقول هذا غير لازم إلا على قول من يقول: إنَّ سمع الله تعالى عبارة عن حصول الصورة في ذاته، كما هو ظاهر مذهب أبي البركات ابن ملكا صاحب «المعتبر»، أما من يقول: إن سمع الله وبصره وإدراكه للمدركات، لا يكون بحصول صورها في ذاته، بل بمجرد تعلقها وكشفها عنه، فلا يلزمه ذلك الإلزام. وإذا أريد أن يحقق إلزامهم بذلك، فالإلزام بذلك يتوقف على إثبات أن السمع يجب أن يكون بحصول صورة المسموع بالذات، وهذا لم يُثْبَت.

قال الرازي(١): وأما المعتزلة، فقد ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يحدث في ذاته صفة المريدية والكراهية ويحدث في ذاته كونه سامعاً مبصراً لهذه الأصوات الحادثة، ولهذه الألوان الحادثة.

وأما أبو الحسين البصري، فقد صرَّحَ بأن علم الله يتغير عند تغير المعلومات، وأن تلك العلوم إنما تحدث في ذات الله تعالى». اهـ.

أقول: الذي أثبته هؤلاء هو من قبل الأحوال والاعتبارات، لا من باب الصفات الوجودية، والذي قرره أبو الحسين هو حدوث أو تجدد العالمية لا صفة العلم الوجودية، فإنه ينفي زيادة الصفات.

ومع أنّا نرى مذهب أبي الحسين ضعيفاً في ذاته، إلّا أنا نقول: إنّه لا يلزمه حصول الحوادث الوجودية في ذات الله، وهذا التقرير للمعترض الملزِم، لا يفي بالمطلوب.

قال الرازي(٢): وأما الفلاسفة، فإنهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا

---

(١) (٢/ ١٠٧).

(٢) (٢/ ١٠٧).

المذهب، قد قالوا به من حيث لم يشعروا به.

وبيانه:

وهو أن الإضافات صفات موجودة في الأعيان عندهم، ولا شك أن الباري تعالى موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود.

ولا شك أنه كان موجوداً قبل حدوث ذلك الحادث، وسيبقى موجوداً بعد فناء ذلك الحادث.

وهي القبلية والمعية والبعدية، إضافات حادثة في ذات الله تعالى، وإذا كانت الإضافات موجودات في الأعيان، كان هذا قولاً بحدوث المعاني والصفات وفي ذات الله تعالى». اهـ.

وهذا الإلزام موقوف على كون الإضافات موجودة في الخارج، ولكن هذا فيه نظر، فقد قال ابن كمونة في الكاشف (الجديد في الحكمة) ص ١٤٩: «والقبلية والبعدية إذا أخذا من حيث يقعان في زمان معين، كان حكمهما حكم غيرهما في لحوق قبلية وبعدية أخرى، يعتبرهما الذهن به، ولا ينقطع ذلك إلا بانقطاع الاعتبار الذهني، وهما إضافتان يجب وجود معروضيهما في العقل معاً، لا في الخارج كذلك، وهما من الأمور الاعتبارية لا الخارجية، ولا يختصان بزمان دون زمان، بل يصح تعلقهما في جميع الأزمنة»[1]. اهـ.

فهذا نصٌّ من هذا الفيلسوف واضح في أنهما من الأمور الاعتبارية لا

---

(١) (الكاشف الجديد في الحكمة) عز الدولة سعد بن كمّونة البغدادي، تحقيق: حامد ناجي أصفهاني، ص ١٤٩ نشر: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد، برلين – آلمان.

الخارجية، وإذا كان الأمر كذلك فلا يلزم هذا الإلزام.

ولما فسَّر السيد الشريف الجرجاني قول العضد في «المواقف»: «والفلاسفة أثبتوا الإضافات» بقوله (٣/ ٣١): «أي قالوا بوجودها في الخارج»، والمراد بوجودها في الخارج أي إنها ليست اختراعية بل لها منشأ انتزاع، كما يبدو لي، ثم قال السيد الشريف في «شرحه للمواقف» (٣/ ٣١): «والحكماء لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الإلزام» بالمعية والقبلية ونظائرهما، فإنها إضافات لا وجود لها» اهـ.

وقال حسن جلبي في «حاشيته» (٣/ ٣١): «الإضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم، والمعية والقبلية من هذا القبيل، فلا يرد عليه الإلزام بهما. كذا في الكواشف وفيه ما فيه» اهـ.

وأكمل الرازي قائلاً (٢/ ١٠٧): «فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه أن القول بحدوث الصفات في ذات الله، قول قال به جميع الفرق». اهـ.

أقول: الحقيقة أنه لم يثبت شيء بذلك. غاية الأمر أن بعض الفلاسفة التزم ذلك وصرَّح به، وأما المعتزلة الأشاعرة فلا يلزمهم ولم يلتزموا بذلك.

وبهذه العبارة ينتهي الإمام الرازي من بيان هذا الاعتراض أو التوجيه للدعوى القائلة أن غالب الفرق وافقوا الكرامية في قيام الحوادث بالذات، شرحٌ في بيان رأيه الخاص - فيما يظهر لي - إذ إنني ما زلت أقول إن ما مضى من تقرير لا يعبر عن رأي الرازي. غاية ما يمكن أن يكون بحثاً له ونظراً بدليل قوله بعدما مرَّ نقله مباشرة (٢/ ١٠٨): «إذا عرفت هذا فنقول:

اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام:

أحدها: الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات. مثل: اللون والطعم والرائحة، ومثل الوجود والحياة.

وثانيها: الصفات الحقيقية الموجودة بالإضافات والنسب، وذلك مثل العلم عند من يقول: إنه صفة لها تعلق بالمعلوم فإن على هذا القول: العلم صفة حقيقية، وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة، وتعلق خاص.

وثالثها: الصفات التي هي محض النسب والإضافات مثل: كون زيد يميناً لعمرو، أو يساراً له، مثل ما إذا تزوج أخو زيد بامرأة، وحصل له ولد، فإن زيداً يصير عماً لذلك الولد، بعد أن كان عارياً عن هذه الصفة، وهذا يقتضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد.

إذا عرفت هذا فنقول:

أما القول بحدوث الصفات الإضافية، فذاك أمرٌ يجب الاعتراف به. ولا يمكن إنكاره ألبتة يقيناً مع الصفات الحقيقية، سواء حصلت لها إضافات إلى الغير، أو لم يحصل، وههنا محل الخلاف: فمن الناس من جوَّزَ مثل هذه الصفات في ذات الله تعالى، ومنهم من منع منه. هذا هو تلخيص محل الخلاف» اهـ.

أقول: هذه الفقرة الأخيرة من كلام الرازي هو حقيقة ما يعتقده، وفيه تصريح كما ترى أن بعض الناس جوَّزَ قيام الحوادث، وبعضهم منع منه، وهو وصف حقيقي للأمر في نفسه، وهو قوله الذي رأيناه في كتبه الأخرى؛ ولذلك يبدو لي أن رأي الرازي لم يتغير في هذه المسألة، فلم يرجح هنا ما خالفه في كتبه الأخرى، بل قوله مطرد، غاية الأمر أن طبيعة كتاب «المطالب العالية» تقتضي هذا الأسلوب من البحث في نظر الإمام الرازي.

وعرض الإمام بعد ذلك حجج المانعين، وحجج المجيزين لقيام الحوادث في الذات الإلهية.

وإذا تسنى لنا عرض كلام الإمام في كتاب «المطالب» فإن المقام الآن سانح لذكر آراء بعض المحققين الأشاعرة في هذه المسألة.

كلام الإمام السعد التفتازاني في «شرح المقاصد»:

قال هذا الإمام المحقق في كتاب «شرح المقاصد» (٢/ ٧٠): «الجمهور أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث، أي الموجود بعد العدم، خلافاً للكرامية، وأمّا اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن، ككونه غير رازق لزيد الميت، رازقاً لعمرو المولود، وبالصفات الحقيقية المغيرة التعلقات، ككونه عالماً بهذا الحادث، وقادراً عليه فجائز، وكذا بالأحوال المتحققة بعدما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك.

وبهذا يندفع ما ذكرهُ الإمام الرازي من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث، لازم على جميع الفرق، وإن كانوا يتبرؤون عنه ... إلخ[1]» اهـ.

فقد نسب الإمام السعد هذا القول للرازي على ما ترى، والتحقيق أنه نقضه ورفضه في أكثر كتبه بصريح العبارة، إلا ما كان في كتاب «المطالب» حسب اطلاعنا، فإنها ظاهرة في رفض هذه الدعوى، وقد مشى الإمام صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي (٦٤٤ – ٧١٥هـ)

---

(١) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني (٢/ ٧٠)، طبعة مصورة عن طبعة مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، في دار الخلافة العامرة بالأستانة، سنة (١٣٠٥ هـ) دار المدار.

وذلك في كتابه «الرسالة التسعينية في الأصول الدينية»:

«المسألة الثامنة عشرة في امتناع كونه تعالى محلاً للحوادث، والمراد من الحادث الموجود الذي وجد بعد العدم، ذاتاً كان أو صفة، أما ما لا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال عند من يقول بها، والإضافات عند من لا يقول إنها وجودية، لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري تعالى أن يكون محلاً للحوادث.

وما قال الإمام في هذا المقام: إن أكثر العقلاء قالوا به: وإن أنكروه باللسان، وبينه بصور، فليس كذلك، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي أمور متجددة لا مستحدثة، والمتجدد أعم من الحادث، ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص، بل الخلاف مع المجوس والكرامية[1]» اهـ.

وهذا النص يبدو منه أنه بني على أن هذا الرأي القائل بلزوم قيام الحوادث لجميع المذاهب أو أغلبها، هو للرازي رحمه الله، وقد يحتج لَهُ بما ذكرناه، ولكن الأظهر كما قلنا أنه ينقله عن غيره والله أعلم.

وعلى كل حال فإن الإمام صفي الدين الهندي صرَّحَ بأن هذا القول غير مصيب، ومال إلى رد الرازي عليه كما ذكرناه عنه من كتاب «الأربعين»، وكما نقلناه من «المطالب» وسواه.

ذكر كلام الإمام الرازي في كتاب «نهاية العقول»

---

(١) الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي (٦٤٤ – ٧١٥هـ/ ١٢٤٦ – ١٣١٥م) تحقيق: عبدالنصير المليباري، دار البصائر: ص ١٠٩.

وهو نص مهم جداً ذكره في «نهاية العقول»، وقد يتعلق به بعضهم.

قال الإمام الرازي: في الفصل التاسع من الأصل العاشر في باقي الصفات [ص١٨١ ـ أ] من المخطوط(١): «الفصل التاسع: في أن الصفات هل يجب تغيرها لتغير المتعلقات: اللائق بأصولنا(٢) أن لا نحكم بذلك.

ولكن فيه إشكال:

وهو أن تغير تلك التعلقات(٣) إما أن يكون لأمرٍ أو لا لأمرٍ.

والثاني محال.

لأنَّ المتجدد لا بُدَّ له من مؤثر، وذلك المؤثر إما أن يكون المتعلِّق(٤) أو المتعلَّق، أو شيئاً منفصلاً.

فإن كان الأول، فهو المطلوب.

وإن كان الثاني فهو محال؛ لأن تغير المتعلَّق تابع لتغير التعلق، فإن كان تغير التعلُّق تابعاً لغير المتعلق، لزم الدور.

والثالث محالٌ؛ لأن الأمر المنفصل الذي لا تعلُّق له بذلك المتعلِّق، يستحيل أن يُـجعَلَ تغيُّرُه سبباً لتغير التعلق.

---

(١) وقد كنت نقلت من الكتاب قبل طباعته ولذا عزوت إلى المخطوط، وهذا النص موجود في المطبوع في دار الفتح (٢/ ٤٧٣).

(٢) وفي نسخة: بأصول أصحابنا.

(٣) في نسخ: المتعلقات، وهو الأصوب.

(٤) في نسخة: التعلق.

وهذا مأخذ عظيم، يُتنبَّهُ منه على إشكالات عظيمة» اهـ.

وخلاصته: أنه إذا تغير التعلق الذي هو سبب تغير المتعلَّق به، فالسبب الصحيح لتغير التعلق لا بد أن يكون تغير المتعلِّق نفسه، ولا يصح أن يتغير التعلق والمتعلِّق ثابت لا يتغير. والمتعلِّق هنا هو الصفة. فالحاصل أنه إذا تغير التعلق، فما ذلك إلا لتغير الصفة المتعلِّقة. وهذا يلزم عنه حدوث الأمور الوجودية في الذات لتغيُّر الصِّفات.

هذا هو الظاهر من كلام الإمام الرازي ولكن هذا لا يجوِّزُ أن نتغافلَ عن أن الأمام ذكر هذا لا على وجه الرأي له، والمذهب المقطوع، بل قال: إنه إشكال مبني على هذا النحو من التفصيل. ومعنى ذلك عند العلماء لزوم النظر في هذا الإشكال؛ لأنه لو صَحَّ وكان موجَّهاً صحيحاً، للزم عنه تغيير الآراء والمواقف من بعض المسائل المهمة كما قال الرازي: «وهذا مأخذ عظيم يُتنبَّهُ منه على إشكالات عظيمة». اهـ.

ولو نظرنا فيه لرأينا أن هذا الإشكال قياس مبني على قياس الغائب على الشاهد، ووجهه أنه مبني على أن التغير في الأثر لازم عن تغير المؤثر، فلا يمكن أن يؤثر مؤثر إلا إذا حصل فيه تغير مناسب للتأثير الحاصل.

ولكن هذا الأمر غير صحيح في حق الله تعالى، وإن كان صحيحاً في العلل الحادثة على التسليم بوجود العلل؛ وذلك لأن العلة لا بد فيها من نوع من التسانخ والتشابه بينها وبين المعلول، ولا بُدّ من تناسب، وبدونه يتعذر كونها علة مؤثرة. ولكن الله تعالى ليس علة فاعلة، بل هو فاعل بالاختيار، وفعله لا يتوقف على آلة ولا سبب غير الإرادة والقدرة، وصفاته قديمة وأفعاله غير قائمة في محل قدرته مثل الفاعل المكتسب، الذي لا يمكن أن يقوم

بفعل إلا إذا حصل فيه شيء مناسب لهذا الفعل، فهو قابل لا فاعل على سبيل الخلق. ولو قلنا إن التغير لازم، لآل الأمر إلى أن الله تعالى منفعل لا فاعل، ولآل إلى أنَّه علَّة موجبة لا فاعل بالاختيار.

ولو تأملنا في هذا النص مرة أخرى لوجدناه تعبيراً آخر عن المسألة الأصلية، أعني مسألة قيام الحوادث في الذات الإلهية، ومحاولة لبيان الدافع للقول بها، وهو الذي دار عليه كلام ابن تيمية وكلام الكرامية وكلام أبي البركات بن ملكا، فهو يبين السبب الذي لأجله ذهبوا إلى هذا القول، ونحن نعلم أنه قد تم الجواب عنه في كتب علم التوحيد.

وبهذه النقول والتحليلات التي قررناها، تكون مسألة قيام الحوادث قد اتضحت جوانبها والدوافع للقول بها، وتبينت آراء العلماء والفرق والمذاهب فيها على أحسن ما يكون، ولم يبق من هذه المسألة إلا مناقشة أدلتها والنظر فيها. ولكننا لسنا في هذا الموضع لذلك البحث فإن ما دفعنا إلى ما كتبناه لم يكن إلا التمهيد لمعرفة موقف ابن تيمية من بعض ما قررناه.

موضع آخر: نقل كلام الإمام الرازي في «نهاية العقول»

بحث الإمام الرازي في «نهاية العقول» في الأصل الثاني عشر، ما يستحيل على الله تعالى، وفيه تسع مسائل، المسألة الرابعة في (ص٢٦٤-ب) من المخطوط، قال رحمه الله تعالى: المسألة الرابعة في أنه سبحانه يستحيل أن يكون محلاً للحوادث، اتفقت الكرامية على تجويز ذلك.

وأما تجدد الأحوال فالمعتزلة اتفقوا على تجويزه، مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية.

وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته.

وأما الفلاسفة فمع أنهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب، ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه. فإنهم يجوزون تجدد الإضافات على ذاته تعالى، مع أن الإضافات عندهم أعراض وجودية، وذلك يقتضي كون ذاته موصوفاً بالحوادث.

وأما أبو البركات البغدادي: فإنه صرَّح باتصاف ذات الله بالصفات المحدثة»اهـ.

هذا هو تقرير الإمام الرازي للمذاهب في هذا الكتاب العظيم الشأن عنده، وعند سائر الإسلاميين من شتى الفرق والمذاهب، وهو من أهم كتبه عليه رحمة الله، وأنت تراه يصرِّحُ بما صَرّح به في كتبه الأخرى، لم يتحول ولم يتغير عن إحالة الحوادث بالذات الإلهية. وشرع بعدما نقلناه في بيان الأدلة المعتمدة ومناقشة المخالفينَ.

ولذلك يبدو أن المقام الآن صار مناسباً لطرح رأي ابن تيمية، ونقل بعض ما قرره في هذا المقام.

الشروع في نقل كلام ابن تيمية

سنبدأ أولاً بنقل كلام ابن تيمية من كتاب «مسألة حدوث العالم» وهو الكتاب المقصود أصالة في هذا الرّد، ثم نثني على ذلك بنقل كلام له من كتبه الأخرى.

يعتبر ابن تيمية القول بمسألة قيام الحوادث ضرورية جداً لإثبات حدوث العالم، فهو يقرر في كتبه أن أقوى حجة على إبطال قول الفلاسفة

القائلين بالقدم الشخصي للعالم هي القول بأن الحوادث قائمة بالذات الإلهية، فإن منشأ قولهم في نظره راجح إلى نفيهم قيام الحوادث، ولو أجازوه، لم يقولوا بالقدم الشخصي للعالم؛ ولذلك تراه في أثناء مناقشاته في قدم العالم يعتمد دائماً على قيام الحوادث بالذات، وهذا المسلك ليس مخصوصاً به، أي ليس من تفرداته ومخترعاته كما رأينا، بل سبقه إليه الكرامية وبعض الفلاسفة؛ ولذلك قال الكرامية بوجوب قيام الحوادث التي لا بُدَّ منها للتأثير والخلق، وهو تابعهم في ذلك، وأضاف إلى قولهم أن الحوادث القائمة بذات الله ليست تلك التي يفتقر إليها في خلق العالم، بل أنواع الحوادث عنده أكثر من ذلك، وهي التي يسميها الأفعال المتعدية والأفعال اللازمة، والمتعدية هي التي يتعدّى أثرها إلى غير الذات بخلاف اللازمة.

هذا هو الأساس الأكبر الذي يهتم ابن تيمية لأجله بقيام الحوادث بالذات، وتوجد أسباب أخرى كما هو معلوم مثل اعتقاده أن كمال الذات الإلهية يكون على التدريج، وأن هذا هو اللائق بالله لا كما زعم النافون، ولكنا سنركز على السبب الأول هنا لملاءمته لما نحن فيه.

قال ابن تيمية في (ص١١٠): «وإذا كان ذاتٌ بلا صفات، ووجود مطلق غير معين ممتنعاً في صريح العقل، وكان صريح العقل مثبتاً لوجود معين مختص، فتلك الحقيقة الإلهية لو كانت علة تامة في الأزل للموجودات، للزم قدم الموجودات كلها، وهذا خلاف الحسِّ. ولو قيل: إنها علة للأفلاك دون المولدات، للزم أن يكون علة لوجود بعض الأعيان دون بعض، فيلزم أن لا يكون علة تامة في الأزل لتلك الـمُحْدَثات، وقد صارت علة لها بعد ذلك.

وهذا صريح في أنه يحدث لها كونها علة لوجود بعد أن لم يكن علة له،

وليس ذلك حدوث مجرد نسبة وإضافة، إذ الكلام في نفسها». اهـ.

أقول:

في هذا الكلام ملاحظات نذكرها بإيجاز، فلا داعي للتطويل بعدما بيناه إلا إذا كان ثمة لزوم للتطويل والإطناب.

أولاً: قد لا يوافق على إطلاقه بأن الوجود المطلق ممتنع في صريح العقل، بل قد يقال: إنه يتوقف على نظرٍ وبيان، وهو زعم أنه صريح العقل، ومعنى ذلك كما يظهر أنه لا يحتاج إلى نظرٍ وبيان.

ثانياً: ابن تيمية يعتبر إثبات ذات بلا صفات مكافئاً للوجود المطلق، واعتبر الوجود المطلق منافياً للوجود المعين المختص.

وهذا ظاهر العطف هنا، فقد أراد به التفسير لذات بلا صفات، كما هو ظاهر.

وهذا الأمر لا يُسلَّم؛ لأن كثيراً من العقلاء أثبتوا لله ذاتاً بلا صفات، ومع ذلك لم يقولوا إنها غير معينة، بل مع قولهم بعدم وجود صفات زائدة وجودية له. فالذات الواجب مع نفي الصفات عنه عندهم لا يلزم أن لا يكون متعيناً متميزاً فرداً عن المخلوقات، فلا تلازم بين الأمرين.

ثالثاً: وبناءً على ذلك ينطلقُ ابن تيمية إلى مسألة مهمة، يجعل ما مضى بعض أركانها، وهذه المسألة هي أن الذات الواجب هو الفاعل، فإذا جردناها من الصفات، وقلنا بعدم الصِّفات، تبقى الذاتُ (المساوية عنده للوجود المطلق غير المتعين!!)، وإذا كانت الذات علة للموجودات كلها، فإما أن تكون علةً تامة أو غير تامة.

فإذا كانت علة تامة: ـ يلزم بالضرورة – عنده – قدم الموجودات كلها. ولكن هذا القول ـ قدم الموجودات كلهاـ مناقضٌ للمشاهد بالحس من وجود تغيرات وحوادث.

يلزم من ذلك أن الذات ـ عنده ـ يستحيل أن تكون علةً تامة للموجودات كلها، ويبقى احتمال: أن تكون الذات علة لبعض الموجودات، أو أن لا تكون الذات علة لشيء أصلاً.

رابعاً: للفلاسفة أن يقولوا رداً على الإشكالات الموجهة عليهم، واجب الوجود علة تامة، ولكن تأثيرها موقوف على شروط في بعض الأمور، وهو علة تامة غير موقوف أثرها على شروط في بعض الأمور، فالأشياء التي لا يتوقف تأثيره فيها على أمور هي العقول أو الصادرات عنه القديمة، وأما تلك الموقوفة على شروط فهي ما تحت الفلكيات الموقوفة على دوران الفلك الأول.

وبناءً على ذلك، لا يلزمهم أنه غير مؤثر في المحدَثات إلا إذا قامت به الصفات أو الأفعال الحادثة.

ونحن بذلك لا نريد نصرة مذهبهم، ولكن المراد أن هذا الإلزام الذي وجهه ابن تيمية على الفلاسفة من هذه الجهة، غير موجَّه ولا لازم.

وقوله: أن ما ذكره صريح في حدوث علة للذات، غير صحيح.

ولنكمل الآن بقية كلامه في هذا الباب، قال (ص١١١): «فإنها لو قُدِّرَ أنها في الأزل والأبد لم يقم بها فعل حادث أصلاً، لم يكن فرق بين أن يفعل هذه الحوادث، وأن لا يفعل كما قالوا، فلا بُدَّ أن يقوم بها فعلٌ حادثٌ». اهـ.

وهذا معناه أنّا لو فرضنا الواجب الوجود ذاتاً لا تقوم بها صفات

حوادث، لم يجز أن يصدر عنها حادث أصلاً وقيام الحادث إذن شرط في تصحيح صدور الحوادث بالذات؛ ولذلك إذا كان الإله فاعلاً للحوادث، يجب أن يكون قابلاً لقيام الحوادث في الذات.

وهذا تفريع وتتميم لما سبق.

والمحقِّقون من أهل السنة يقولون: قيام الحوادث بالذات الواجب الوجود، لا يصحُّ أن يكون شرطاً لفاعليته للمحدثات، بل يكفي ثبوت نسب بينه وبين المفعولات الحادثة، ولا يتوقف فعله على قيام صفة حادثة في ذاته، ولو كان كذلك، لعاد الأمر إلى التعليل الذي يقول به الفلاسفة، ولعاد الكلام إلى أن فعله يكون بآله وواسطة ومنها المماسة!!

وهذا كله باطل، فإنا نقول: إنه فاعل بالاختيار لا بالإيجاب، وفعله لا يلزم توقفه على آلة ولا شروط المماسة ونحوها، ولو قيل بذلك يلزم تعجيز الإله. فأثبتوا الفاعلية بلا واسطة ولا تعليل، وبذلك خرجوا عن إلزامات الفلاسفة بقدم العالم، وخرجوا كذلك عن إلزامات المجسمة بقيام الحوادث وتكمل الإله بالحوادث على التدريج، وعن غيرها من اللوازم الباطلة.

قال ابن تيمية في (ص ١١١): «ومع تجويز قيام الفعل الحادث بها تبطل حجتهم على قدم العالم. والجواب المبني على قيام الحوادث به، هو من أجوبة أهل الملل، وأجوبة الفلاسفة القائلين بحدوث العالم في هذا المقام، لمن يقول منهم بقدم العالم». اهـ.

ذكرنا إن إبطال قدم العالم غير موقوف على التسليم بقيام الحوادث بالذات. وقوله إنَّ هذا الجواب من أجوبة أهل الملل، نقول: نعم، بعض المنتسبين للملل اختاروا هذا الجواب كالمجسمة ونحوهم، ولكن جماهير أهل

الإسلام رفضوا هذا الجواب كما بينا، وهذا هو المبحث الأساسي الذي سنقوم ببحثه ونقاشه مع ابن تيمية.

قال ابن تيمية (ص ١١١): «وقد ذكر الرازي أن هذا القول لازم لجميع الطوائف وإن أنكروه، كما ألزمهم القول بأن كل ما لا بُدَّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الأزل، مع أنه في مسألة حدوث العالم لم يذكر هذا الجواب، وإن كان قد ذكر غيره، كما ذكر الشهرستاني، وذكره الغزالي أيضاً في كتاب «الاقتصاد» وغيرهما». اهـ.

هذا تمهيد من ابن تيمية لذكر كلام الرازي الذي نقلناه سابقاً من «الأربعين» و«المعالم» و«المسائل الخمسون» وغيرها من كتبه، وابن تيمية ينقل عن الرازي في كتاب «الأربعين في أصول الدين»، وقد ظهر ظهوراً شديداً مما مضى أن الرازي في «الأربعين» لا يعترف أن قيام الحوادث لازم لجميع الطوائف مع الكرامية، بل أبطل هذه الدعوى كما أبطلها في غيره من كتبه.

ونحن هنا نلاحظ أن ابن تيمية يزعم أن الرازي قال فعلاً بلزوم هذا القول لجميع الطوائف، وهذا نقل خطأ غير صحيح، يظهر ذلك بأدنى نظر في كلام الإمام الرازي، فنسبة ابن تيمية هذا القول للإمام الرازي من الغريب المستغرب، وقد فعل ذلك في غالب كتبه التي بحث فيها هذه المسألة، وهذا مـمّا يزيد من الاستغراب الحاصل في نفوسنا، وسننقل بعض كلامه من كتبه الأخرى.

قال ابن تيمية (ص ١١١): «فأما ما ذكره في رأي الإمام الرازي، في مسألة حلول الحوادث، فإنه قال في الأربعين ... إلخ». اهـ. ونقل كلامه الذي نقلناه آنفاً وحللناه بما فيه الكفاية.

ولا يوافق ابنُ تيمية على أن هذا القول لازم لجميع هذه الطوائف، فبعد أن انتهى من نقل كلام الرازي قال في (ص١١٥) : «قلت: تحرير ما يلزم سائر الطوائف، من هذا القول، مبسوط في غير هذا الموضع، والنفاةُ على طرفين: منهم نُفاةُ الصفات الجهمية من المعتزلة وغيرهم. وهؤلاء يقولون: لا تقومُ به المعاني بحال، فكيف تقوم به معانٍ حادثة؟ وهؤلاء يسمون هذا تنزيهاً عن أن تحله الأعراض والحوادث، فيقولون: لا يكون محلاً للأعراض والحوادث.

ومقصودهم نفي الصفات والأفعال المتعلقة بمشيئته القائمة به»اهـ.

وهذا المعنى ذكرناه سابقاً وحاصله: المعتزلة لا يلتزمون قيام الحوادث، وهم ينفون المعاني القائمة بالذات كالقدرة والعلم ونحوهما؛ لأنهم يعتقدون ذلك تنزيهاً عن قيام الحوادث ونفياً للتشبيه. فكيف يقولون إنه تقوم به الصفات الحادثة، أو الأفعال الحادثة، وهو الأمر الذي يقول به ابن تيمية وأتباعه ويسمونه قيام الصفات والأفعال الاختيارية في ذات الله، وهذا يرجع عندهم إلى مشيئة الله وقدرته، فهو يتصرف في ذاته كيف يشاء.

ثم قال ابن تيمية (ص١١٥ – ١١٦): «وأما الكلابية وأتباعهم كالأشعرية ونحوهم من الصفاتية، ممن يقول: إنه تقوم به الصفات دون هذه الأمور الحادثة، فهؤلاء سلكوا طريقاً آخر: فقالوا: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فلو كان قابلاً للحوادث، للزم أن لا يخلو منها ومن أضدادها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

إذ هذا عمدتهم في حدوث الأجسام، بل هو عمدة كثير منهم في حدوث العالم.

وهو مبني على مقدمتين:

أحدهما: أنه لو قيل الحوادث لم يَـخْلُ منها.

والثاني: أن ما لا يخلو منها فهو حادث.

وفي كلا المقدمتين نزاع: فالكرامية ونحوهم ينازعونهم في المقدمة الأولى». اهـ.

أقول: يوضح ابن تيمية أساس الأشاعرة والكلابية في نفي قيام الحوادث بالذات الإلهية، ويقول إن المقدمتين غير مجمع عليهما. فقد خالفهم في المقدمة الأولى الكرامية؛ وذلك لأنهم يقولون: الإله يقبل الحوادث ولكنه في الأزل كان غير متصف بها؛ وذلك لأنهم ينفون تسلسل الحوادث في الماضي كما قلنا غير مرة.

ولكن لا يخفى أن معارضة قول الأشاعرة بقول الكرامية في ذلك لا يجدي؛ لأن الأشاعرة لا يحتجون هنا بإجماع الطوائف على هذه المقدمات. ولو احتجوا بذلك، لنفع أن يقول: إن الكرامية يخالفونهم. بل هم يقيمون الأدلة على صحة دعواهم بعدم جواز اتصاف الله بالصفاتِ الوجودية الحادثة. ولا يلتفتون إلى وفاق من وافقهم ولا إلى خلاف مخالفهم في إثبات هذا القول. ولذلك فإن ما قرره ابن تيمية هنا من وجود النزاع في المقدمتين غير نافع، وهو مجرد كلام لا قيمة له في هذا المقام.

ذكر كلام ابن تيمية من بعض كتبه في هذه المسألة

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٦/ ١٥١): «وزعم ابن الخطيب أن أكثر الطوائف والعقلاء، يقرُّون بهذا القول في الحقيقة، وإن أنكروه بألسنتهم حتى الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية – ونقل ابن تيمية كلام الرازي الذي نقلناه

مراراً في توجيه ذلك على الفرق إلى أن قال: والتحقيق أن التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف، ليس مخصوصاً بأهل الحديث. ثم النفاة: قد يقال: إن هذا القول يلزمهم إذا أثبتوا لله نعوتاً غير قديمة، فيصير هذا الأصل متفقاً عليه، وهم قد يعتذرون عن تلك اللوازم تارة بأعذار صحيحة، فلا يكون لازماً لهم، وتارةً بأعذار غير صحيحة فيكون لازماً لهم، وهذا لا ريب فيه.

وأما نصوص الكتاب والسنة، فلا ريب أن ظاهرها موافق لهذا القول، لكن الأوَّلين قد يتأولونها أو يفوضونها. وأما هؤلاء فيقولون إن فيها نصوصاً لا تقبل التأويل، وأن ما قبل التأويل قد انضم إليه من قرائن، والضمائم ما يعلم قطعاً أن الله ورسوله أراد ذلك أو أن هذا مفهوم.

ويقولون: ليس للنفاة دليل معتمد وإنما معهم التقليد لأسلافهم بالشفاعة والتهويل على المخاطبين الذين لم يعرفوا دقيق الكلام، وأن هذا مذهب عامة أهل الملل وخواص عباد الله، وإنما خالف ذلك أهل البدع في الملل، والأولون قد يقولون: هذا خلاف الإجماع، وهذا كفر، وهذا يستلزم التغير والحدوث. وقد رأيت للناس في هذا الأصل عجائب... إلخ». اهـ.

في هذا النصِّ إشكالات:

الأول: أنه يقول فيه: «إن القول بقيام الحوادث يقرُّ به أكثر الطوائف والعقلاء». في الحقيقة إنكارهم إياه باللسان.

وهذه النسبة غلط كما تبين لنا، فالرازي يورد هذا الإشكال أو الاعتراض، ولا يوافق عليه، بل يبطله، وقد صار هذا واضحاً.

الثاني: يعلن ابن تيمية من عنده أن التحقيق أن التصريح بالخلاف في هذا الأصل ـ أي عدم قيام الحوادث بالذات، والمخالف يقول بقيامها – موجود في عامة الطوائف ليس مخصوصاً بأهل الحديث.

وفي هذا الكلام إشكالان:

الأول: أنه يزعم أن عامة الطوائف فيها تصريح بقيام الحوادث.

الثاني: أنه يزعم أن أهل الحديث هم الذين اشتهر عنهم القول به، والحقيقة أن الذين اشتهر نسبة القول إليهم كما عرفت هم الكرامية، فلا يصح جعلهم أهل الحديث وإن اشتغلوا به، فهم قائلون بهذا القول بناءً على أصول فهمهم الذي ميزهم من بين الفرق، وصار لهم علماً (الكرامية) وأقوالهم المعلومة بين الناس، فلا يصح التلبيس ودعوى أن القائل بهذا الأصل إنما قاله؛ لأنه من أهل الحديث، بل أهل الحديث فيهم مجسمة مشبهة وكرامية ومعتزلة وقدرية، كما أن غالبهم من أهل السنة.

الثالث: يزعم ابن تيمية أن ظاهر نصوص الكتاب والسنة موافق لهذا القول، أي: قيام الحوادث بالذات، وهذا زعمٌ باطل، ودعوى غير مسلمة.

ويؤكد ابن تيمية هذه الدعوى في «درء التعارض» فيقول[1]: فالمثبتون معهم السمعيات الكثيرة المتواترة، بخلاف النفاة فإنه ليس معهم شيء من السمع، وإنّما يدعون قيام الدليل العقلي على امتناع قيام الحوادث به». اهـ.

وقال[2]: «وأيضاً فإن المثبتين يقولون: كونه قادراً على الفعل بنفسه، صفة

---

(١) «درء التعارض»: (٢/ ٢١٨).

(٢) «درء التعارض»: (٢/ ٢٢٠).

كمال، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال، فإنا إذا عرضنا على صريح العقل مَنْ يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه، ومَنْ لا يقدر على أحدهما، علم أن الأول أكمل، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره ومن لا يعلم إلا أحدهما وأمثال ذلك.

ويقول مَنْ يجوز دوام الحوادث وتسلسلها: إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة، ومن لا يقدر على الأفعال الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل.

وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها، ومَنْ لا يفعل حادثاً أصلاً، لئلّا يكون عدمه قبلَ وجوده عدم كمال، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل، فإن الثاني ينفي قدرته وفعله للجميع لئلا يعدم البعض في الأزل، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض في الأزل. فذاك ينفي الجميع حذراً من فوت البعض، والثاني يثبت ما يثبته من الكمال مع فوت البعض، وفوت البعض لازم على التقديرين، وامتاز الأول بإثبات كمال في قدرته وفعله لم يتنبّه الثاني... إلخ». اهـ.

فها هو يصرح بأن الله يفعل صفات كمال قائمة بذاته، وأن هذا أكمل ممن لا يحدث ولا يقدر على إحداث صفات كمال حادثة لذاته وهذا مُدرَكٌ كما يزعم بصريح العقل.

وقال في «درء التعارض»[1] رداً على الإمام الرازي:

«وأما مورد النزاع أنه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، إمّا من باب

---

(١) (٤/ ٢٣).

الأفعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه، والمجيء والنزول ونحو ذلك، وإما من باب الأقوال والكلمات، وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والإرادات والرضا والضحك ونحو ذلك. وإما من باب العلوم والإدراكات كالسمع والبصر والعلم بالموجود وبعد العلم بأنه سيوجد.

وإذا كان كذلك، فقوله: «إن العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير الكرامية...» إلى آخره، ليس بنقل مطابق.

وأما أهل الملل فلا يضاف إليهم من حيث هم أرباب ملل إلا ما ثبت عن صاحب الملة صلوات الله عليه وسلامه، أو ما أجمع عليه أهل العلم، وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه أو استنباطه مع منازعة غيره له، فلا يجوز إضافته إلى الملة.

ومن المعلوم أنه لا يمكن لأحد أن ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم ولا عن إخوانه المرسلين كموسى وعيسى صلوات الله عليهما ما يدل على قول النُّفاة، لا نصاً ولا ظاهراً، بل الكتب الإلهية المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدلُّ على نقيض قول النُّفاة وتوافق قول أهل الإثبات... إلخ». اهـ.

قال ابن تيمية: «والذين جعلوا المفعول عين الفعل من أهل الكلام كالأشعرية ومن وافقهم من حنبلي وشافعي ومالكي وغيرهم، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من قيام الحوادث بالقديم، وتسلسل الحوادث، وهذان: كلٌّ منهما غير ممتنع عند هؤلاء الفلاسفة، مع أنّ أولئك المتكلمين النفاة، حجتهم على النفي ضعيفة.

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك، والقول بأن الخلق غير المخلوق هو مذهب السلف قاطبة، وذكر البخاريُّ في كتاب «خلق أفعال

العباد» أنه قول العلماء مطلقاً بلا نزاع، وهو قول أئمة الحديث، وجمهورهم، وقول أكثر طوائف الكلام كالهشامية والكلابية والكرامية، وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي، وقول الصوفية كما حكاه عنهم صاحب «التعرف لمذهب التصوف»، وهو قول أهل السنة فيما حكاه البغوي صاحب «شرح السنة».

وحجة هؤلاء أنه لو كان الخلق غير المخلوق لكان إما قديماً، وإما حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم المخلوق، فيلزم قدم العالم، وإن كان حادثاً فإنه يفتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل، ويلزم أيضاً كون الرب محلاً للحوادث.

فيقال لهم: جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها، ولا تقدرون على إثبات واحدة منها، فقولكم: لو كان قديماً لزم قِدَمَ المخلوق. يقول لكم مَنْ توافقونه على قدم الإرادة: نحن وأنتم متفقون على قدم الإرادة، وإن تأخر المراد، فتأخر المخلوق عن الخلق كذلك، أو أولى، وهذا جواب الحنفية والكرامية، وكثير من الحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية أهل الحديث لهم.

وأما قولهم إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر، فهذا أيضاً ممنوع، فإنهم يسلمون أنَّ المخلوقات محدثة منفصلة بدون حدوث خلق، فإذا جاز هذا في الحادث المنفصل عن المحدث، فلأنْ يجوزَ حدوثُ الحادث المتصل به، بدون خلق بطريق الأولى والأخرى.

ولهذا كان كثير من هؤلاء أو أكثرهم يقولون: إن الخلق الذي قام به حادث لا محدث، ويقولون ما قام به من الفعل حدث بنفس القدرة والإرادة لا يفتقر إلى خلق، وإنما يفتقر إلى الخلق المخلوقُ، والمخلوق ما كان منفصلاً عنه، وكثير منهم يسمونه مُـحْدَثاً، ويقولون: هو محدث ليس بمخلوق، فإنَّ

المخلوق ما خلقه بائناً عنه، وأما نفس فعله وكلامه ورضاه وغضبه وفرحه الذي يقوم بذاته بقدرته، فإنه وإن كان حادثاً ومُـحْدَثاً، فليس بمخلوق، وليس كلُّ حادث ولا محدث مخلوقاً عند هؤلاء.

فإن قيل: النزاع في ذلك لفظي. قيل: هذا لا يضرُّهم، فإنَّ من سمى ذلك القائم به مخلوقاً، قالوا له غايته أن المخلوق الذي هو نفس الخلق لا يفتقر إلى خلق آخر، ولا يلزم من ذلك أنَّ المخلوق الذي ليس بخلق لا يفتقر إلى الخلق، فإن من المعقول أن المخلوق لا بد له من خلق، وأما الخلقُ نفسه إذا جوز وجود مخلوق بلا خلق فتجويز خلق بلا خلق أولى.

والمنازع لهم يجوِّزُ وجود كل مخلوق بلا خلق، فإذا جوزوا هم نوعاً منه بلا خَلْق، كان ذلك أولى بالجواز، والفرق بين نفس الخلق الذي به خلق المخلوق وبين المخلوق معقول.

البحثُ في قيام الحوادث به تعالى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث، لا ينفع الفلاسفة، فإن هذا إنما نَفَوهُ لامتناع قيام الحادث بالقديم، وهؤلاء الفلاسفة يجوِّزون قيام الحادث بالقديم، ومن جوَّزَ قيام الصفات بالباري منهم، جوَّزَ قيام الحوادث به مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين كأبي البركات وغيره، فهذان قولان معروفان لهم، أما القول الثالث: وهو تجويز الصفات دون الأفعال، فهذا لا أعرف به قائلاً منهم، فإن كان قد قاله بعضهم، فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من أهل الكلام.

وعلى هذا فلا يلزم التسلسل وإن لزم فإنما هو تسلسل في الآثار، وهو وجودُ كلام بعد كلام أو فعل بعد فعل والنزاع في هذا مشهور، وإنما يعرف

نفيه عن الجهمية والقدرية ومن وافقهم من كُلابيٍّ وكرامي، ومن وافقهم من المتفقهةِ، وأما أئمة السلف وأئمة السنة: فلا يمنعون هذا، بل يجوزونه، بل يوجبونه، ويقولون: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، بل يقولون: إنه لم يزل فاعلاً، يقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته، وهذا كله مبسوط في مواضعه.

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه فاعلاً قيام الصفات به، فإن الفعل أمر وجودي وأن يفعل مِنْ أقسام الوجود، ووجود المخلوق المفعول بلا خلق، ولا فعل ممتنع، وإذا قام الخلق به فالعلم والقدرة لازمة الخلق، وقيامهما به أولى.

وإنهم إن قالوا: يستلزم المفعول ولا يستلزم الصفة، لكون الملزوم مفتقراً إلى اللازم، فهذا من أعظم التناقض. وإنْ قالوا إنه لا يستلزمه كان ذلك أدلَّ على بطلان قولهم في الصفات والأفعال، وكان الدليل يدلُّ على قيام الأفعال به والصفات وقيام الصفات به أولى من قيام الأفعال، فبطل ما نفوا به الصفات وسموه تركيباً[1]». اهـ.

ولا بُدّ من التعليق على هذا النصِّ لنبين ما فيه من إشكالات:

التعليق الأول: إن مسألة الفعل والفاعل والمفعول يستغلُّها ابن تيمية، في مواضع كثيرة، ويغالطُ فيها، ونشرحها هنا باختصار:

الأشاعرة يقولون: إن فعل الله هو أمر اعتباري، لا وجود له في الخارج، بل إذا أرادَ الله تعالى تحقيقَ أمر بإرادته وقدرته، فإن عين هذا التعلق التنجيزي للقدرة هو المسمّى بالفعل عندهم، وليس أمراً موجوداً في الخارج، بل الموجود

(١) الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، أبو العباس، دار المعرفة، بيروت، (١/ ٢٢٩-٢٣٢).

خارجاً هو ما أراد الله تعالى خلقه وإيجادَه. فالمتحقق في الخارج: الفاعل وهو الله، والمفعول وهو المخلوق، أما الفعل فهو نسبة بين الخالق والمخلوق.

فهم لا يقولون إن الخلق بالمعنى المصدري عين المخلوق، ولكن لا يقولون إن الخلق ليس أمراً موجوداً في الخارج غير المخلوق، أي لا يوجد مع المخلوق شيء وجودي آخر، هو الفعل والخلق.

ومن المعلوم أن الأشاعرة لا يثبتون صفة وراء القدرة من شأنها التأثير بالإيجاد بالفعل، خلافاً للماتريدية الأحناف، الذين يقولون: إن القدرة مُصَحِّحَةٌ للإيجاد.

أما الصفة التي يترتب عليها تنجز المفعول خارجاً، فهي التكوين، ويسمون التكوين صفة فعل، وهي صفة قديمة غير حادثة عنها يوجد الفعل، أي: إن الله تعالى يوجد المفعولات من حيث كونه متصفاً بها. وهي في نفسها قديمة، ومتعلَّقاتها حادثة قطعاً، وتعلقاتها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج زائداً على الصفة والمكوَّن، كما يقول الأشاعرة في القدرة وتعلقها الذي هو الخلق والتكوين. وعلى ذلك، لا يوجد أحد من الأشاعرة والماتريدية يقول: إنَّ الله تعالى يتصف بعين الفعل الوجودي، بمعنى أن الله يكون فاعلاً لقيام فعل حادث وجودي في ذاته. فهذا الأمر أجمع الأشاعرة والماتريدية على إحالته كما ترى، ووافقهم على ذلك كثير من أهل الحديث.

وأما الكرامية فقالوا كما عرفت أن الله تعالى يتصف بصفة حادثة لم تكن ثابتة له ثم تثبت، وهذه الصفة هي الخالقية والمكونية والمريدية. وإذا أراد الله تعالى أن يخلق شيئاً خارج ذاته، فإنه يَحدُث في ذاته أمر حادث به يوجد المخلوق الخارجي. وهذا هو معنى القول بقيام الحوادث في الذات عندهم، ووافقهم

على ذلك بعض أهل الحديث الذين تأثروا بهم وتبعوهم في قولهم.

هذا هو خلاصة البحث في المسألة، وابن تيمية كما هو واضح يغالط عندما يقول باطلاً: أن الفعل هوعين المفعول عند الأشاعرة.

ويغالط عندما يقول: إن جمهور المسلمين على اختلاف طوائفهم يخالفون الأشاعرة في ذلك.

فإن الأشاعرة يقولون: إن الخلق أمر ليس عين المخلوق، ولكنه ليس أمراً وجودياً، والقدر الذي أجمع عليه الجماهير أن الخلق غير المخلوق، ولا يخالف الأشاعرة ذلك، بل الخلاف في أمور أخرى وراء ذلك، مثل: هل يلزم إثبات صفة وراء القدرة بها يكون التكوين والخلق، فالأشاعرة جمهورهم على نفي ذلك.

وجمهور الماتريدية على إثباته مع اتفاق الجميع على أن هذه الصفة قديمة لله تعالى. ومع إجماعهم على عدم قيام الحوادث بالذات.

وأما إدراج ابن تيمية الكراميةَ وغيرهم من المجسمة في ضمن الفريق المخالف للأشاعرة، فإنه يريد الإيهام أن الكرامية يوافقون الماتريدية الأحناف في قولهم، وهذا غير صحيح، فإن الكرامية قائلون بحلول الحوادث بخلاف غيرهم المحيل له.

التعليق الثاني: يوجد في مناقشته للمخالفين مغالطات منها قوله: «وأما قولهم إن كان مُـحْدَثاً افتقر إلى خلق آخر... إلخ. اهـ، ردّاً على الأشاعرة، ففي جوابه مغالطات منها قوله: «فإنهم يسلِّمون أن المخلوقات محدثة منفصلة بدون حدوث خلق». اهـ.

فإن قصد إنهم يقولون: إن المخلوقات المنفصلة ـ على تعبيره ـ محدثة بدون حدوث أمر وجوديٍّ في الذات، فهو صحيح، ولكنه لا يريده، وإن أراد بدون حدوث (تجدد) أمر مطلقاً موجوداً كان أم اعتبارياً، فهو غير صحيح، لما بيناهُ من أنهم يقولون بحدوث التعلقات التنجيزية للقدرة، وبعضهم يقرر طروء تعلقات للإرادة، وبناء على هذه التعلقات الحادثة (المتجددة) يتم وجود الموجودات الخارجية المحدَّثة المخلوقة.

والمصحِّحُ عندهم لذلك هو إقرارهم بإثبات الإرادة القديمة، بما لها من تعلقات قديمة أو حادثة، والتعلقات اعتبارات ونسب لا وجود لها خارجاً كما هو معلوم.

أما ابن تيمية فينفي الإرادة القديمة، ومع ذلك يقول بحدوث إرادات متجددة حادثة وجودية في الذات الإلهية، ولا يستطيع أن يرجع هذه الإرادات إلى إرادة قديمة لأنه ينفيها، بخلاف ما روي عن الكرامية أو بعضهم ممن يثبت المشيئة القديمة، وإذا كان الأمرُ كذلك عنه ابن تيمية، فإنه يلزمه لزوماً صريحاً التسلسل في الإرادات الحادثة للذات بلا أول، وهو ولا شك يلتزم ذلك، خلافاً للكرامية الذين يحيلون التسلسل في الماضي مع قولهم بالمشيئة القديمة.

ولذلك فإن الذي يتبع ابن تيمية في مذهبه هذا ليس أمامه إلا أحد احتمالين:

١- الأول: أن يقول: تحدث الإرادات بلا مُـحْدِث، وهذا منكر.

٢- الثاني: تحدث الإرادة بناء على تأثر الله بمعلوماته التي تتعلق بالحسن والقبح الثابتين في نفس الأمر. فيلزم على ذلك كون الله تعالى مجبوراً غير مريد في حقيقة الأمر، لأن الحسن والقبح ليسا مجعولين، وإذا كانا علةً

للإرادة، يكون الإله تابعاً في أفعاله وإراداته لأمر خارج عن ذاته، وهذا عين الإجبار.

وهذا اللازم لا يلزم الكرامية لما ذكرناه، ولا يلزم الأشاعرة ولا الماتريدية لما علم من إثباتهم الإرادة ونفيهم تأثر الإله في أفعاله بالأغراض والغايات، فعلمه بذلك لا يبعثه على الفعل؛ لأنه فاعل مختار، ولكنه لا يفعل عند الماتريدية خلاف الحسن، مع عدم وجوب فعل الحسن عليه عندهم.

وبذلك تتبين المغالطة في قوله: «فإذا جاز هذا في الحادث المنفصل... إلخ، اهـ. فهذا قياسٌ سخيف مبني على أغلوطات كما ظهر.

ويصرُّ ابن تيمية على تصوير مذاهب الخصوم على غير وجهها، إما قصداً أو جهلاً، فتراه يقول: «والمنازع لهم ـ للكرامية ـ يجوِّز وجود كل مخلوق بلا خلق»اهـ، فهذا النقل بعد ما مضى من البيان أغلوطة صريحة التي يجب أن يتنزَّه عنها لو كان منصفاً.

التعليق الثالث: يصر ابن تيمية على المغالطات المنهجية في وصف المذاهب، ونقل الأقوال بالمبالغات أحياناً، وبالتصوير على غير وجهها أحياناً أخرى.

فتأمل في قوله: «ومَنْ جَوَّز قيام الصفات بالباري منهم ـ أي من الفلاسفة ـ جوَّز قيام الحوادث به، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين كأبي البركات وغيره...» إلخ.

كيف ينسب ذلك إلى أساطين الفلاسفة القدماء، وأغلبهم كانوا وثنيين مشبهة ويحتجُّ بقولهم، وهؤلاء إذا قيسوا بالمتأخرين منهم كأرسطو وأفلاطون

وأتباعهم، لم يستطع واحد منصف أن يقول: إن أعدادهم ولا أقدارهم ومكانتهم كمكانة هؤلاء.

وتأمل كيف يقول تمثيلاً على أساطينهم المتأخرين، ضارباً المثال بأبي البركات البغدادي اليهودي أكثر عمره، وأكثر التجسيم والتشبيه من اليهود.

ثم قال: «وغيره»!!

ولو سألت ابن تيمية عـمّا يصدق عليه قوله: «وغيره»، لم يستطع أن يأتي إلا بآحاد لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة. ومع ذلك يقول: «كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين» ولا أدري كيف يقيس الكثرة، وبماذا يحدِّدها؟.

التعليق الرابع: تأمل كيف يصف مذهب أئمة السلف، وأئمة السنة في مسألة التسلسل في الآثار، فيقول:

إنهم لا يمنعون هذا، بل يجوزونه، بل يوجبونه» اهـ، فما معنى الإيجاب هنا إلا أن يكون كمال الله موقوفاً عليه. وهذا هو بالضبط ما يُلزِمُهم القول بتأثر الإله في كمالاته وتوقفها على المخلوقات، وهو عين الافتقار.

ثم تأمل كيف عبر بالوجوب، والوجوب هنا عقلي كما هو ظاهر، أي لا يمكن للإله إلا أن يكون فاعلاً منذ الأزل، ومجرد فرضه غير فاعل ولو بالاختيار، هذا فرض غير صحيح ومنافٍ لكمال الإله.

وقد وضحنا هذا الأمر في «الكاشف الصغير»، وفي تعليقنا على شرحه!! على حديث عمران بن حصين، فراجعه.

ويبقى أخيراً أن نؤكد على أنه لا يوجد أحد من أهل السنة، لا من الصوفية ولا الفقهاء ولا المتكلمين ولا غيرهم، من قال: إنَّ أفعال الله

الوجودية الحادثة تقوم به، كما يوحي به ابن تيمية في كلامه في أكثر من موضع. وهذه مسألة أصلية لا يصحُّ لأحد من الباحثين التغافل عنها، أو إهمال قدرها والاستخفاف به.

❊ ❊ ❊

المبحث الرابع

مناقشة الخصوم وتقرير مذاهبهم

اشتهر في هذا الزمان عند غير واحد من الكتاب، أن ابن تيمية دقيق الفهم ومأمون النقل، وأن إلزاماته على خصومه قوية سديدة. وسنحاول في هذا المبحث، استعراض بعض المواضع ـ من مناقشات ابن تيمية وتحليلاته الواردة في هذا الكتاب فقط ـ، التي تدلُّ على إما عدم فهمه لكلام الخصوم، أو على مغالطته المقصودة في بيان مذهبهم، وتدل على ضعف قوته النظرية في إلزاماته التي يوجهها عليهم.

وسوف تكون الفائدة من هذا المبحث ذات جهتين:

الجهة الأولى: الكشف عن حقيقة مذاهب العلماء في المسائل المبحوثة، وردّ مغالطاته عليهم وتمويهاته لقولهم.

الجهة الثانية: الكشف عن المستوى الذي يتمتع به ابن تيمية من التدقيق والبحث والنظر والتدليل. وهذه صفات لازمة للمجتهد، ولا سيما لمن يتصدى للبحث في هذا العلم الجليل.

المسألة الأولى: تقريره لكلام صاحب رسالة إلى أهل الثغر من دليل الحدوث

١ - يوضح ابن تيمية مذهبَه في الطريق لإثبات وجود الله تعالى، فيقول ما حاصله: إن إثبات وجود الله لا يتوقف على إثبات حدوث العالم، بل يمكن إثبات الإله، ثم بعد ذلك يرجع إلى السمع ليعلم هل العالم حادث أم لا؟ فالإنسان ينظر في نفسه فيعلم أنه لم يوجد من غير موجِد، وهذا بديهيٌّ، فيثبت بالضرورة أن له خالقاً، وهو يعلم أن له خالقاً قبل أن يعلم حدوث الأفلاك، فإذا ثبت الصانع بهذه الطريقة، يثبت الرسالة، ويمكن أن يعلم حدوث السماوات والأرض بطريق السمع. وهذه عبارته: «إن العبد يعلم أنه لم يكن شيئاً، وأنه كان بعد أن لم يكن، ويعلم أنه لم يضع نفسه ولم يبدعها، فإن العلم بامتناع هذا من أبين العلوم البديهية. كذلك يعلم أنه لم يكن من غير مكوِّن، ولا حَدَث من غير محدِث، ولا خُلِق من غير خالقٍ خلقه. والعلم بهذا أيضاً من أبين العلوم البديهية، فتبين أن له خالقاً خلقه. وهذه الطريق يعلم بها العبدُ ثبوت الصانع، وثبوت صفاته من غير أن يحتاج أن يعلم حينئذٍ حدوث الأفلاك، بل إذا ثبتت عنده الطريق المعلومة بالعقل الصريح، التي أرشد إليها السمع الصحيح ثبوت الصانع، وترتب على ذلك ثبوت الرسالة، أمكن أن يعلم حدوث السماوات والأرض بالطريق السمعية»[1].

وهذا معناه أنه إن صحَّ طريقٌ لإثبات وجود الله من دون الحاجة لإثبات حدوث العالم، وأمكن إثبات الرسالة والرسول، أمكن بعد ذلك إثبات حدوث العالم بالخبر الصادق عن الرسول.

وهذه الطريق في نفسها ممكنة الصحة، ولا تستلزم الدور كما هو ظاهر،

---

(١) ص ٤٩ – ٥٠.

ولكن صحتها موقوفة على تمام الدليل على إثبات الخالق بصفاته من دون الحاجة إلى إثبات حدوث العالم، وهذه هي دعوى ابن تيمية هنا.

والطريق التي يقول إنها دالة على وجود الإله وصفاته، هي طريقة النظام والإتقان، وقد قال بها المتكلمون من المتقدمين والمتأخرين، وسنبحث هذا الأمر ونرى هل هذه الطريقة لا تستلزم القول بحدوث العالم، ولا تنبني على ذلك كما يقول ابن تيمية، أم إن الأمر خلاف ذلك؟

هل يمكن للناظر أن يقول: إنني أدرك حدوثي ووجوب وجود صانعٍ لي، من دون أن يحكم على هذا العالم هل هو قديم أم حادث، وإن كان كذلك فهل هو مستند إلى واجب وجود غيره، أم إنه بعينه واجب وجود.

الذي ينبغي الإشارة إليه هنا هو رأي أي ابن تيمية وحاصله كما بينا: أن إثبات وجود الله ممكن بدون النظر في حدوث العالم ولا عدم حدوثه. يعني أن جهة الحدوث، ومثلها القدم ليست شرطاً ولا مقدمة ولا ضرورية لتمام هذا الاستدلال.

ولنتأمل قليلاً في عبارته السابقة: «وهذه الطريق يعلم بها العبد ثبوت الصانع، وثبوت صفاته من غير أن يعلم حينئذٍ حدوث الأفلاك»[1]، فالمعلوم بهذه الطريقة إذن: ١. ثبوت الصانع، ٢. وثبوت صفاته. ولنا أن نتساءل ما هي هذه الصفات التي تثبت لله تعالى بهذه الطريقة، ويهمنا هنا الكلام على العلم المحيط بالجزئيات والكليات، والإرادة المتعلقة بكل الموجودات؟!

والصفة الثالثة التي لها أهمية كبيرة هنا هي القدرة، وهي التي بها يكون

(١) ص ٤٩.

الله خالقاً مختاراً، لا مجرد علة يفيض عنها العالم. ونحن نعلم أن ابن تيمية من أشد الناس في ظاهر كلامه حرصاً على إثبات الاختيار لله تعالى، ونفي كونه علة موجِبَة، وذلك خلافاً للفلاسفة القائلين بالعلة والفيض وقدم العالم اللازم على كون الله عِلَّةً موجِبة.

السؤال هنا: هل هذه الطريقة تنبني على القول بأن الله فاعلٌ مختارٌ، أو تستلزمه ؟ أم أنها ليست لها علاقة بهذه الصفة إثباتاً ولا نفياً؟!

إن لم يكن لها علاقة بذلك، فلا يصحُّ قول ابن تيمية أنها يثبت بها وجود الله وصفاته!! هكذا على سبيل العموم، ولا سيما والخالقية المبنية على الاختيار هي الصفة الأهم في هذا المجال.

وإن كانت مستلزمة لإثبات الاختيار لله تعالى، فالسؤال هنا:

إذا كانت الطريقة المذكورة تنبني على/ أو تستلزم إثباتَ كون الله فاعلاً مختاراً... ألا يستلزم ذلك بالضرورة العلم بأن الله تعالى أَحْدَثَ العالم باختياره وإرادته فضلاً عن خلق صفاته وهيئاته المعينة المشاهَدَة؟

من الظاهر أنه يستلزم ذلك بالضرورة، أو ينبني عليه، فإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ يقول ابن تيمية إن الناظر لا يتوقف نظره على العلم بحدوث العالم؟

والتوقف إما أن يراد به: أن يكون حدوث العالم من شروط تمام الطريقة المذكورة، يعني: أن تمام الاستدلال على وجود الله الصانع المختار، يتوقف على العلم بحدوث العالم.

وإما أن يراد به: أن علمنا بوجود الله وكونه فاعلاً مختاراً، يلزم عن علمنا

عن النظر بالطريقة بوجود الله أي: إن الطريقة تثبت وجود الله، ثم بَعْدَ ذلك تستلزم إثبات كون الإله فاعلاً مختاراً.

وعلى الاحتمالين:

فإن القول بكون الله فاعلاً مختاراً، ضروري لهذه الطريقة، إذا كان يقول إنها تدلنا على ثبوت الله وصفاته، وأهم الصفات هنا الفاعل المختار.

وإلا، فلا يصحّ أن يقول: إنه يعلم بها ثبوت الصانع وصفاته.

هذا هو الأمر بكل وضوح.

فعبارة ابن تيمية إذن فيها إشكالٌ واضحٌ، ونقصٌ ظاهر.

فإن الناظر في هذه الطريقة يجب بالضرورة أن يعلم حدوث العالم، إما لأنه شرط لتمام الطريقة، أي ركن منها، وإما لأنه لازمٌ ضروري من لوازم الطريقة التي تثبت كون الله فاعلاً مختاراً.

وعلى كل احتمال، فالعلم بحدوث العالم ضروري في هذه الطريقة قبل النظر في ثبوت الرسالة، واللجوء إلى النقل والسمع.

والأصل في هذا الكلام الذي نقرره هنا، هو أن هناك تلازماً ضرورياً بيناً بين القول بكون الله فاعلاً مختاراً، وبين كون العالَـم مُحْدَثاً. فكل من يعتقد بكون الله فاعلاً مختاراً، مستلزم لكون العالم مُحْدَثاً كما هو ظاهر.

أما أن يقال: بحصول العلم بكون الله فاعلاً مختاراً، مع التوقف في الحكم على العالم، أحادث هو أم قديمٌ؟

هذا كلام غير سليم.

وهو ما يزعمه ابن تيمية، كما رأيناه في نصه السابق.

٢- بعد أن بين ابن تيمية طريقته في إثبات وجود الله، ونفورَه من طريقة الحدوث التي جرى عليها أكثر المتكلمين، نراه يحاول أن يجد لنفسه نصيراً في بعض ما يدعيه، فاحتج بكلامٍ للإمام الأشعري في الكتاب المنسوب إليه وهو «رسالة إلى أهل الثغر»، ونقل عنه نفوره من طريقة الحدوث، ودعوى أنها بدعة في الدين، وسوف نستعرض كلام ابن تيمية ونحلله، ثم نعرض كلام الأشعري لنرى مدى صدق ابن تيمية وسلامة كلامه.

يدّعي ابن تيمية أمرين:

الأول: أن طريقة الحدوث مبتدعة في الدين، ولا يجوز العمل بها ولا الاعتماد عليها.

الثاني: أن الطريقة التي يدعو إليها لا تدلُّ على حدوث العالم، وسوف نحاول تسليط الضوء قليلاً على كلٍّ من هاتين النقطتين.

قال ابن تيمية: «وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر» أن هذه الحجة مبتدعة في الدين، لم يسلكها أحدٌ من الأنبياء والمرسلين، ولا الصحابة والتابعين، وهو كما قال»[1]. اهـ.

ثم كرَّ هاجماً على طريقة الحدوث فقال: «وإثبات حدوث العالم له طرق أبينُ مِنْ إثبات حدوث الأجسام ـ لو كان طريقاً صحيحاً ـ لما فيه من التنازع والدقة، فكيف وهو أيضاً طريق فاسد عند الأنبياء وأتباعهم، وعند أهل النظر والعقول السليمة، وعند من خالفهم من الفلاسفة الإلهين والطبيعيين،

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ٥٠.

كالمشائين أتباع أرسطو وأمثالهم»[1]. اهـ.

إذن يقرر ابن تيمية أموراً:

١- طريق إثبات حدوث العالم التي يتبعها المتكلمون غير صحيحة، وفاسدة عند الأنبياء وأتباعهم.

ولا أدري كيف عرف أنها طريق فاسدة عند الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم، ولم نرَه استدلَّ بنص نبوي ولا قرآني يدلُّ على فساد هذه الطريقة، والنصوص التي ربما يحتاج بها في بعض كتبه ليست صريحة ولا دالة على ما يريد، بل هو يحمّلها ما لا تحتمل، ولا يُسَلَّمَ له ما يزعمه منها. فلا يصح أن يلقي -والحالة هذه- كلامَه كأنه مُسلَّمٌ أو مبرهن، وهو محلُّ النزاع.

ثم إن العلماء الذين يقولون بهذه الطريقة، يحتجون عليها بنصوص من الكتاب العزيز أيضاً، ويقررونها على وفق دعواهم، فلم يجب علينا أن نصدق ابن تيمية في زعمه أنها مخالفة للقرآن، ولا نصدق الرازي والغزالي والأشعري والباقلاني وغيرهم ممن قبلهم وبعدهم، فهؤلاء جميعاً قرروا صحة هذه الطريقة، والمعترض عليها قد يعترض لطول مقدِّماتها ودقتها، نعم، ومَنْ قال إن مسألة إثبات حدوث العالم سمة قريبة كما يصرح ابن تيمية، ويلقيها إلقاءً متكرراً في كتبه.

ولا بُدَّ أيضاً من الفرق بين أمرين.

الأول: طريق إثبات حدوث العالم.

الثاني: حدوث العالم نفسه.

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ٥٤.

والأصل أن ابن تيمية يقول بحدوث العالم، ولكنه يزعم أن عليه من الأدلة ما هو أوضح وأسلم من الدليل المعتمد عند المتكلمين، ولا إشكال في عين هذا الكلام، ولو قاله لعلماء الكلام، وأثبت الأدلة التي عنده لتقبلوا كلامه وأدلته على أحسن وجه، فلا أحد منهم يعتبر هذه الطريقة من أصول الدين التي يجب الإيمان بها بعينها، وخصوصاً ونحن نتكلم عن علماء أهل السنة. نعم، قدّموها وقرروها ونصروها، ولكنهم لم يقولوا: يجب الإيمان بها بعينها كما يوهم كلام ابن تيمية، والمنقول عنهم هذا القول بعض المعتزلة، لا الأشاعرة ولا الماتريدية أهل السنة.

وقد قرأنا عبارته آنفاً: «وإثبات حدوث العالم له طرق أبين من إثبات حدوث الأجسام»، فهو لا ينفي بحسب ظاهر كلامه أن العالم حادث، بل ينازع في طريقة إثبات ذلك.

وأهلاً وسهلاً بمن استطاع الإتيان بدليل آخر أو أدلة أخرى على هذا المطلب الجليل، الذي هو أصلٌ من أصول الدين. ولو كانت المسألة عند ابن تيمية هي مجرد هذا القدر، لهان الأمر، ولاستغربنا منه جداً في الوقت نفسه أنه لماذا يشدد على المتكلمين وهو يثبت أصلاً يسعون لإثباته. غاية الأمر أنه أتى بدليل آخر غير دليلهم، وتكثر الأدلة على مطلب واحد مُمكنٍ وواقع، ولا يستحق أن ينصب حوله العداء والتبديع والاتهام في الدين فضلاً عن دعوى مخالفة الكتاب والسنة.

ولكن ابن تيمية يزعم أن بعض مقدمات هذا الطريق وخصوصاً (استحالة التسلسل في الماضي) هي مقدمات باطلة، ويصرح من طرقه بأن القول بالتسلسل هو الأصل الأصيل الذي يجب الإعلان عنه والتصريح

بحقِّيَّتِه، وكذلك قيام الحوادث التي لا أول لها، وهو يقول بقيام الحوادث بالذات الإلهية، وبتسلسلها في الذات، ويسميها صفات حادثة، ويعتبر هذا القول من أعظم أصول الدين، وأن أعظم ضلال من ضل من المتكلمين في نظرة وجاءه من هذا الباب؛ ولذلك تراه يبالغ في التشنيع والتهوين من هذه المقدمات.

إذن بإمكان ابن تيمية أن يلجأ إلى طريق آخر يثبت به حدوث العالم، من دون الحاجة إلى هذه المقدمات، وستنتهي المشكلة عند هذا الحدّ. وليشتغل كل فريق بنقد طرائق الآخر وإعادة تحليلها للتأكد من سلامتها أو بطلانها، وهذا هو مقتضى النظر في العلوم والمعارف. وعلى هذا درج المتكلمون، فترى بعض الأشاعرة ينتقد غيره من أصحاب المذهب، بل من قدمائهم، ولا يرى أحد في ذلك ما يضير، ولا يستحيي هؤلاء من صنيعهم، بل عندما يقومون بذلك حق القيام ملتزمين القواعد العلمية والنظر الدقيق، فإنك ترى منزلتهم ترتفع بين الأشاعرة، وينادون بعلومهم تدريساً وبحثاً وإعجاباً، فمقصد العلماء والباحثين الوصول إلى الحق، وهذا المسلك من النقد وإعادة الأنظار من أحقِّ ما يتوصل به إلى الحق من الطرق.

وابن تيمية يحتدُّ في هجومه على الأشاعرة خصوصاً في هذا المبحث لما ذكرناه من الأصول التي ينفيها هؤلاء ويعتبرها هو من أصول العقيدة والدين.

ولا بُدَّ من معرفة أن ابن تيمية مع قوله بحدوث هذا العالم، فهو يقول أيضاً بالتسلسل في العوالم وإن قيل: هذا العالم عالم آخر وهكذا لا إلى أول، فلم يكن الله وحده، ولم يكن الله ولا شيء معه، وكلامه في شرحه!! لحديث عمران بن الحصين رضي الله عنه صريح في هذا المعنى، بل هذا المعنى مصرح به في

أغلب كتبه. ولذلك فالمسألة لا تنتهي معه بأن يقول بحدوث هذا العالم المشاهد، لأنه مع ذلك يقول بمسبوقيته بعوالم لا أوَّل لها، ويعتبر ذلك أصرح طريق لبيان قدرة الله تعالى، وهو موافق في ذلك أصول الفلاسفة من أرسطو وابن رشد الحفيد وغيرهما، فهؤلاء صرحوا بقدم مادة العالم وتسلسل صوره، إلا أن ابن تيمية يراوح مكانه فينفي بظاهر لفظة قدم عين مادة العالم، ولكنه يقول بالتسلسل في العوالم مادة وصورة.

فالفرق بينهما أن الفلاسفة قالوا بالتسلسل في الصورة فقط مع قدم المادة، أما هو فيزعم أنه يقول بالتسلسل في الأمرين لكي يهرب مما يلزم الفلاسفة من قدم عين غير الله تعالى. والباعث لهما على هذا القول يكاد يكون واحداً: فواجب الوجود علة يفيض عنها الموجود الأول، ثم تتسلسل الحوادث الأخرى عنه على مذهبهم المعلوم المشهور، وهذا معناه أن كمال الواجب استلزم وجود الممكن لذاته، بلا إرادة ولا اختيار.

أما ابن تيمية، فيقول بنفس الأمر تقريباً، فهو يقرر أن كون الله خالقاً بالفعل أكمل بالنسبة له من كونه قادراً على الخلق، وإن لم يخلق، ولذلك لما كان صدور مخلوق عنه أكمل لا للمخلوق فقط بل لله تعالى، وجب أن يصدر عن الله المخلوقات شيئاً بعد شيء، فكلما خلق شيئاً استمر مدة ثم أفناه وخلق غيره، وهذا النحو من الخلق والتدبير لم يزل ولا يزال، لا أول له ولا يتوقف، ولا ينعدم في أي لحظة من اللحظات، فلم يكن الله تعالى إلا ومعه بعض خلقه، وهذه العبارة، صادقة على مذهبي الفلاسفة وابن تيمية، إلا أن ابن تيمية يزعم أن هذا الخلق المتكرر، يحصل بإرادة الله الحادثة فيه بلا أول، فهناك متسلسل في الإرادات الحادثة القائمة بذات الله، وبإزائه تسلسل في المخلوقات الموجودة

خارج ذات الإله. وكلاهما يقول: كمال الله نشأ عنه المخلوق، فإذا كان الله كاملاً لم يزل ولا يزال، فيلزم أن المخلوق لم يزل موجوداً ولا يزال عندهم بعينه وأهل مادته، وعنده بالقدم النوعي.

هذا موجز مذهب ابن تيمية وخلاصته كما يقررها، وكما ينبغي لأتباعه أن يقرروها، ولكن منهم كثير من يتقاصر عن دركها فضلاً عن بيانها.

فإذا قال ابن تيمية بكون الله خالقاً، وبكون العالم حادثاً، قال أيضاً بأن الله لم يزل خالقاً بالفعل، ولا يمكن إلا أن يكون الأمر على هذا النحو، وقال أيضاً: لم يزل خلقه موجودين معه، ولا يمكن أن يكون الأمر إلا على هذه الصورة.

وهذا المعنى هو بالضبط منشأ النزاع بين الفرق، فإذا كان لا يمكن إلا هذا الأمر، فما معنى قوله: إن الله فاعل مختار، وإنه مريد، والإرادة والاختيار لا يتأتيان مع وجوب الفعل فيهما، بل ينبغي شرط إمكان الفعل فقط دون وجوب فعليته، فلا معنى للقول: زيد مختار، ولكنه لا يملك إلا أن يفعل هذا. فهذا مضطر لا مختار، والمختار هو الذي يملك أن لا يقوم بأصل الفعل لو شاء، ولكن ابن تيمية يقول: لا يمكن أن لا يشاء الله خلق العالم، بل إذا كان إلهاً فاعلاً كاملاً، فيجب أن يريد خلق العالم. هذا هو حقيقة مذهب ابن تيمية. ولكن إذا تسلط الوجوب على أصل الإرادة، لم تعد إرادة، وبطل بهذا الوجوب الاختيارُ. وهذه من أعوص الإشكالات التي تواجه مذهب ابن تيمية، ولا يمكن حلّها حلاً سليماً، من دون ليّ العبارات، واستعمال الألفاظ الموهمة المضطربة.

وابن تيمية يدعي دعوة أخرى عظيمة ينبغي الوقوف ملياً عندها، وهو

أنه يزعم أن تعليل افتقار الموجودات إلى الله بعلة معينة (مثل الإمكان أو الحدوث) مخالف للقرآن أيضاً، ويزعم أن ما سماه القرآن آيات، يدلُّ بذاته على ثبوت الصانع، ولا نحتاج للتدبر فيها ومعرفة جهة افتقارها، هل هو الإمكان أم الحدوث أم التركيب أم ماذا؟! وهذه الدعوى العريضة قد يتقبلها الناس على عواهنها، ولكنا نقول بكل ثقة: إنها دعوى فاسدة، بل فسادها من أجلى الجليات، فلا بدَّ من وجود جهة ومعنى ما يدل على الافتقار، حتى في الآيات المذكورة في القرآن الكريم، فالليل آية والنهار آية، وكونهما آيتين لا يستلزم أنهما يدلان على الصانع لنفس كونهما ليلاً ونهاراً، بل لمعنى آخر هو التقلب، وكل ليل ونهار فهو تقلب متغير، فالتغير هو دليل الحدوث والافتقار؛ لأنه يستحيل عزو التغير في الليل والنهار لنفسيهما أو لغيرهما من الطبائع التي لا علم لديها ولا إرادة، ويستحيل تسلسل الليل والنهار لا إلى أول؛ ولذلك يجب عزوهما لفاعل مختار، وبهذا يثبت حدوث جنس الليل والنهار، كما يثبت حدوث أصل العالم، فالمختار لا يكون فعله إلا حادثاً؛ لأن القصد لا يكون لإيجاد الموجود، بل لتحقيق المعدوم وتحصيله.

ولذلك فإننا لا نتردد في دفع ما زعمه ابن تيمية في قوله: «وبيَّنا استغناء الطرائق القرآنية عن ما يسلكه الفلاسفة والمتكلمون من تعليل الافتقار إلى الصانع: هل هو الحدوث أو الإمكان، وبيَّنا الحكمة في تسميتها آيات، وأنها بنفسها مستلزمة لثبوت الصانع»[1]. اهـ.

فهذا كلام غير سليم كما تبين، وفيه مغالطة أخرى، وهي تعمده نسبة الإمكان والحدوث للفلاسفة والمتكلمين، وكأن هذه المعاني إنما اخترعها

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ٥٥.

الفلسفي والمتكلم لعين كونها فيلسوفاً ومتكلماً، فإذا فهم القارئ الساذج هذا المعنى منه استعدّ مباشرة، بتحريض من ابن تيمية لنفي هذه المعاني، يدفعه إلى ذلك كونها مخترعة من هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين وليست قرآنية!

ولو سمح الإنسان لنفسه أن ينزلق في هذه الهاوية، فإنه يستخفُّ بعقله وبالقرآن الذي أنزله الله تعالى، فإن الآيات والدلائل المذكورة تدل بهذه المعاني لا بذواتها، إلا بلحاظ أن ذواتها لا تفارق هذه المعاني، فكل مركب لا ينفصل عن كونه مفتقراً لأنه مُخصَّص، وكل متغير ممكن وهكذا، لا يمكن فهم ليل ونهار وسماوات وأرض غير مفتقرة لمن يقيمها على هذه الصورة؛ لأنها كلها مشتركة، في كونها ممكنة، وإمكانها مقدمة ضرورية للحكم عليها بالحدوث، إذ لا يمكن قدم ممكن؛ لأن الفاعل الذي يدخل هذا الممكن في الوجود هو الصانع المختار، والمختار لا يكون فعله قديماً.

هكذا هي المسألة بكل وضوح، لا كما يوهمه أو يتوهمه ابن تيمية.

فمعاني الإمكان والحدوث والتخصيص هي معانٍ مدلول عليها بالعقل السليم والقرآن، ولا يملك أي عاقل ألا يذهب إليها وألا يحتملها.

٢- استعراض كلام الأشعري في «رسالة إلى أهل الثغر».

ما هي الطريقة التي اتبعها الإمام الأشعري في كتابه المذكور(١)؟ وهل

---

(١) لا بد من ملاحظة أن هناك بعض الباحثين ينكرون نسبة كتاب رسالة إلى أهل الثغر إلى الإمام الأشعري رحمه الله، ويقولون: إنه من تأليفات الإمام محمد بن أحمد ابن مجاهد الطائي تلميذ الأشعريّ، واعتمدوا في ذلك على ما قاله القاضي عياض في ترتيب المدارك معتمدا على أبو بكر الخطيب في تاريخه وذلك في ترجمة الإمام ابن مجاهد وذكر أنه كان مالكي المذهب إماما فيه مقدماً غلب عليه الكلام والأصول، أخذ عن القاضي

يقول إن هذه الطريقة لا تستلزم إثبات حدوث العالم فضلاً عن الإنسان، وهل يقول إن الناظر يعلم بها وجود الصانع وصفاته، ولا يُعلم بها حَدَث العالم، بل يتوقف إلى أن يرى السمع ما يقول؟

فلننقل شيئاً من كلامه:

قال في تلك الرسالة: «اعلموا أرشدكم الله، أن الذي مضى عليه سلفنا ومن اتبعهم من صالح خلقنا، أن الله بعث محمداً ﷺ إلى سائر العالمين، وهم أحزاب ومتشتتون وفرق متباينون، منهم:

كتابي ويدعو إلى الله بما تعبد به في كتابه، وفلسفي قد تشعَّبت به الأباطيل في أمور يدعيها بقضايا العقول، وبرهمي تنكر أن يكون لله رسول، ودهري يدعي الإهمال ويخبط في عشوِ الضلال، وثنوي قد اشتملت عليه الحيرة، ومجوسي يدعي ما ليس له خبرة، وصاحب صنم يعتكف عليه ويزعم أن له ربَّاً يتقرب بعبادة ذلك الصنم إليه.

لينبههم جميعاً على حدثهم، ويدعوهم إلى توحيد المحدث لهم، ويبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل، بعد تنبيهه عليه السلام لهم على فسادها، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عند ربهم تعالى بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة، ويوضح

التستري (٦/١٩٦):"وله كتاب في أصول الفقه، على مذهب مالك، ورسالته المشهورة في الاعتقادات على مذهب أهل السنة التي كتب بها إلى أهل باب الأبواب"، وباب الأبواب من بلاد داغستان حالياً، ولكنا لن ننشغل هنا بتحقيق النسبة، وسنجري على المشهور من نسبتها للأشعري، فالنقاش سيكون لمعاني الرسالة بغض النظر عن نسبتها.

لهم سائر ما تعبدهم الله عز وجل به من شريعته»[1].

إذن:

١ – الناس كانوا متفرقين في مذاهبهم وأديانهم.

٢ – الرسول عليه السلام بيَّن:

أ- بطلان مذاهبهم.

ب- الصواب الذي يدعوهم إليه.

ج- طرق معرفتهم للحق.

ودعاهم إلى ذلك كله.

٣- بين لهم بهذه الطرق أنهم مُحدَثون.

هذا هو خلاصة ما وضحه الأشعري في هذه الفقرة، ولو تأملنا فيما ذكرناه من رؤوس العناوين، لرأينا أنه يمثل مخططاً واصفاً لعلم الكلام، الذي اشتغل به أهل السنة وغيرهم.

وشنع عليهم لأجل ذلك ابن تيمية ومن اتبعه.

ثم قال الأشعري: «وأنه عليه السلام دعا جماعتهم إلى الله، ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم، بما يقتضي وجودَه، ويدلُّ على إرادته وتدبيره، حيث قال عز وجل: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا

(١) الأشعري، علي بن إسماعيل، أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجندي، ص ١٣٦ – ١٤١، مكتبة العلوم والحكم، ط٢/ ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

﴿ تُبۡصِرُونَ ﴾، فنبههم عز وجل بتقلبهم في الهيئات التي كانوا عليها على ذلك وشرح ذلك بقوله عز وجل: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ۞ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ... ﴾ إلخ »[1].

فهذه الطريقة هي التي تدلهم على:

١ - حدوثهم لأنهم متقلبون، أي متغيرون في الهيئات والأحوال.

٢ - وجود الصانع المدبر الذي يتصف بالإرادة والتدبير.

فالنظر في نفس الإنسان من حيث إنه متغير متقلب، من أوضح الأمور التي تدل على لزوم الاستناد في هذا الوجود المتغير إلى صانع مدبر، فالتغير هو السبب الذي يجعل الإنسان يطلب صانعاً مدبراً مريداً، ولا يقنعه باللجوء إلى الطبيعة العمياء الصّماء. وقد وضح الأشعري ذلك فقال: «وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان، ووجود المحدث له من قِبَل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديماً، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال، كان عليها قبل تغيره، وكونه قديماً ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها، دلَّ ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه»[2].

وقد ذكر الأشعري أصولاً وقواعد في هذه الفقرة، التزم بها ووافقه عليها المتكلمون جميعاً إلا ابن تيمية، فقد خالفه في بعضها، منها:

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٤١ - ١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.

١. التغير دلالة الحدوث والافتقار، سواء كان في أصل الذات أو في الهيئات والصفات، وقد خالف ابن تيمية ذلك في الصفات، فزعم أن التغير في الصفات لا يستلزم حدوث الذات، وبناءً على ذلك قال بأن صفات الله حادثة لم تكن ثم كانت أفرادها، وأنها قديمة بالنوع في الذات الإلهية.

٢- القديم لا يتغير: وخالف ابن تيمية ذلك فأثبت لله القدم بالذات، وأوجب أن تكون صفاته متغيرة متحولة حادثة حدوثاً نوعياً.

ولم يكتف الأشعري بالحكم على الصفات والهيئات للأجسام بالحدوث، بل قرر بوضوح أن هذا الدليل يستلزم الحكم على أصل الأجسام بالحدوث لا صفاتها وهيئاتها فقط. قال: «وإذا كان هذا على ما قلنا، وجَبَ أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهياً إلى هيئات محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت قبلها محدثة، ويدل ترتيب ذلك على مُحدِث قادر حكيم من قبل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق، فيتم من غير مرتب له، ولا قاصد إلى ما وجد منه فيها، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئة المخالفة لها... ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق لاحتمالها لغيره»[1]، وقال: «ودلّهم على حدثها بما ذكرناه من حركاتها واختلاف هيئاتها كما ذكرنا آنفاً، ودلهم على حاجتها وحاجة الأرض وما فيها من الحكم على عظمتها وثقل أجرامها، إلى إمساكه عز وجل لها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]»[2]اهـ، وبين كيف يدل القرآن على فساد القول بالطبائع[3]،

(١) ص ١٥٥ – ١٤٧.

(٢) ص ١٥٣ – ١٥٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٥٥.

فالإمام الأشعري يرى أن هذا الطريق من الاستدلال يدلّ على حدوث السماوات والأرض، وأنه لا يتوقف الناظر فيه لمعرفة الحدوث إلى الرجوع للسمع والنقل، خلافاً لما يدّعيه ابن تيمية. فالأشعري إذن يقول بحدوث العالم وابن تيمية لا يوافق على إطلاق هذه العبارة؛ لأن العبارة تدل على حدوث العالم شخصاً ونوعاً، وابن تيمية لا يوافق على الحدوث النوعي وإن صرّح بالحدوث لشخص هذا العالم المشاهد؛ لأنه يعتقد أن من كمال الله أن يكون خالقاً بالفعل، وقد ذكرنا ذلك آنفاً.

وسوف يتضح بصورة أكبر أن ابن تيمية سيؤيد أي دليل لوجود الله لا يؤدي إلى إبطال التسلسل أو لا يتوقف عليه، ولو بحسب نظر ابن تيمية، ولذلك تراه يؤيد دليل النظام الذي يسميه الفلاسفة دليل الغاية، وهو يعتقد أن هذا الدليل لا يتوقف ولا يستلزم إثبات حدوث العالم وقطع التسلسل، ولكن هذا الدليل يستلزم ذلك على أقل تقدير إن لم يُسَلَّم أنه يتوقف على ذلك.

والسبب في هذا المنهج عنده أنه يعتقد التسلسل أصلاً عظيماً من أصول الدين، بالضبط كما يعتبر المتكلمون قطع التسلسل أصلاً من الأصول، فهو يعتقد أنّا لو نفينا التسلسل، سيلزمنا نفي قدرة الله فيما مضى، وعدم فاعلية الله؛ لأن الصفات الثابتة لله عنده بعضها قديم النوع حادث الأفراد، وأن هذا النحو من الأوصاف هو الكمال اللائق بالله، وأي نحو آخر محال يؤدي إلى إبطال كونه إلهاً؛ ولذلك يقول في بعض مواضع من كتبه: إن مآل مذاهب المتكلمين كالأشاعرة والمعتزلة هو نفي وجود الله وفعاليته.

ولكن الأشاعرة مع قولهم بدليل النظام والإتقان، يقولون بدلالته على حدوث العالم، وعلى علمه وإرادته فضلاً عن وجوده. فلا يصح له أن يدَّعي

التميز عنهم لقوله بهذا الدليل؛ لأنهم قائلون به، ولكن طريقة إجرائهم تختلف عنه، وما يبنونه عليه كذلك مختلف. ويرون أن دليل النظام لا يختلف في دلالته على حدوث أصل العالم شخصاً ونوعاً عن الأدلة الأخرى كالحدوث والإمكان، بل ربما يزيد عليها بوضوحه في دلالته على بعض الصفات بصورة ظاهرة، كالعلم والإرادة، ولذلك يعتمدون عليه في إثبات العلم أكثر من اعتمادهم عليه لإثبات الوجود، مع عدم نفيهم دلالته على أصل الوجود، واحتياجه لمقدمات ذكروها.

وقال الإمام الأشعري في هذا المعنى: «واعلموا أرشدكم الله أنّ ما[1] دلَّ على صدق النبي ﷺ من المعجزات، بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم، وجود المحدِث لهم، قد أوجب صِحَّةَ أخباره، ودلّ على أن ما[2] أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل.

وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يستدلّ به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»[3].

---

(١) محقق الكتاب ضبطها هكذا: «إنما»، وصوابها ما أثبتناه. انظر ص ١٨٣.

(٢) ضبطها المحقق للكتاب: «أنما» ورأينا رسمها كما رأيت. انظر ص ١٨٣.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٨٣ – ١٨٥.

ولو تأملنا في كلامه، لما وجدنا إشكالاً يعارض به ما قررناه سابقاً، غاية الأمر أنه يقول: بعد إثبات الرسالة، وبعد ثبوت الإله وصفاته بالدليل السابق، يصبح التعرف على الإله بالخبر الصادق أقرب وأوضح من الطرق العقلية المجردة، ومنها طريقة الحدوث المعتمدة على الأعراض.

ومن هو الذي يمكن أن يعارض هذا الكلام؟ إذا آمنت بالرسول أنه رسول، وذلك بعد علمك بوجود الإله وصفاته، وأنه يمكنه إرسال الرسل، فما الإشكال في القول إن معرفة الله تعالى بكلام الرسول عليه السلام، أسهل من طريقة الحدوث والأعراض، نعم هي أقرب وأوضح، ولكن بعد إثبات ما مضى من المطالب.

وأهل السنة يعتمدون على طريقة الحدوث بهذا القدر، ثم بعد ذلك يقولون بلوازمها، ويستعينون بالنقل والشرع في معرفة الإله وصفاته، التي لا تدلنا عليها أفعاله، وحتى صفاته التي تدل عليها أفعاله، ما لم تتوقف عليها الدلالة على الوجود. ولذلك قالوا: بعض الصفات الإلهية يجوز الاستدلال عليها بالنقل والعقل، وبعضها لا يصحُّ الاستدلال عليها إلا بالعقل، وهي: أصول الصفات، كالوجود، والقدرة والعلم والإرادة، والصفات السلبية المعلومة، أما بقية الصفات، فيمكن الاستدلال عليها بالعقل إن أمكن، وكان له عليها دليل من أفعال الله تعالى، ومما يجب له من كمال، أو بالنقل. ولم يلتزموا دلالة الحدوث في كل مباحث أصول الدين.

ولا يصح حمل كلام الأشعري هنا على أهل السنة؛ لأنهم لم يفعلوا ذلك الذي ذكره، بل يُحمل على من التزمه من الفرق، الذين أهملوا الأدلة النقلية.

ومما يؤيد فهمنا لما ذكره صاحب «رسالة إلى أهل الثغر»، أنه قال بعدما

نقلناه مباشرة: «وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ، وصارت أخباره عليه السلام أدلة على سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته»(١).

وهذا هو الذي ذكرنا أنه يريده بكلامه السابق، ثم بيَّن حقيقة الأمر في دلالة الحدوث والأعراض في نظره واجتهاده، فقال: «وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك، أوضح دلالة من دلالة الأعراض، التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام»(٢).

فهو لم يقل حتى الآن: إن دلالة الأعراض باطلة في ذاتها، بل قال: إن الاستدلال بها على ما ذكره ليس أوضح من الاستدلال بأخبار النبي عليه السلام بعد ثبوت صدقه. وهذا لا شك في صدقه وسلامته. ولكن قوله: إن الذي تمسك بدلالة الأعراض هم الفلاسفة والقدرية وأهل البدع، إذا أراد به إنها باطلة في الدلالة على ما يستدلون عليه بها، فكان ينبغي التعبير بنحو آخر من الكلام، وكان الأحرى استعمال أساليب أخرى من البيان، وهذا ما يدفعنا للقول أنه لا يريد الحكم ببطلان هذه الطريقة، غاية ما يريد إظهار طولها وخفائها وأولوية غيرها عليها في هذا المقام.

وبيَّن الأشعري وجه كون هذه الطريقة أوضح، فقال إن ذلك: «مِنْ قِبَلِ أن الأعراض لا يصحّ الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها،

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٨٤.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٨٦ – ١٨٧.

ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها... إلخ»[1].

إذن هو يقول إن وجه صعوبة دليل الأعراض، وبالتالي تكون الطريقة المعتمدة على النظام والإتقان أقرب منها إلى الفهم والإقناع، هو كون مقدماتها كثيرة أولاً، وخفية غير متفق عليها من جهة أخرى.

وقد قلنا: إنه لا إشكال في كون طريق أقرب وأوضح من طريق في الذهن العام، فالأدلة تتفاوت جلاءً، وصعوبة وسهولة، لا إشكال في ذلك، فإذا أدى دليل ما هو قويٌّ فيه، فلا مانع من الانتقال عنه إلى دليل آخر أوضح منه في الدلالة على مطالب أخرى.

هذا هو محلُّ اعتراض الأشعري على هذا الدليل، فهو محل اختلاف، قال: «وفي كل مرتبة مما ذكرنا فِرَقٌ تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها»[2]، وليس محل الاعتراض أنها فاسدة في نفسها، فلم يقل الأشعري إنها فاسدة حتى الآن، وزاد رأيه بياناً فقال: «وليس يحتاج ـ أرشدكم الله ـ في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك؛ لأن آياته والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير الفكر فيها،

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٨٥.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٨٧.

وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك... إلخ»[1]، ولا يوجد كلام أوضح من هذا، وهو مطابق لما فسَّرناه به من قبل.

وعاد الأشعري يقول تلخيصاً وتحريراً لما وضحه: «وإذا كان ذلك على ما وصفناه، بانَ لكم -أرشدكم الله- أن طريق الاستدلال بأخبارهم -عليهم السلام- على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس، أوضح من الاستدلال بالأعراض، إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة، ومَن اتبعهم مِن أهل الأهواء واغتروا بها، لبعدها عن الشبه[2]، ولذلك[3] ما منع الله رسله من الاعتماد عليه لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم وكلفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه»[4].

يبين الأشعري هنا بكل وضوح، سبب تفضيل الطريقة التي ينصرها على الطريقة الأخرى التي يسميها طريقة الأعراض، وقد بينا سابقاً أن السبب في ذلك أن دلالة طريقة الأعراض على ما وراء الوجود، الله وصفاته التي تدلّ عليها، أضعف من دلالة الطريقة الأخرى القائمة على اعتماد خبر الرسول بعد إثبات صدقه، وطريقة الأعراض تتوقف على مقدمات متعددة وبعضها خفي ويكثر الخلاف حوله.

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص١٨٩.

(٢) قوله: «لبعدها... إلخ» تعليل لقوله: «أوضح من الاستدلال... إلخ».

(٣) يبدو أن هذه الكلمة: «وكذلك» كما وردت في نقل ابن تيمية، وقد أشار إليها محقق الكتاب، وإن أبقاها كما هي.

(٤) رسالة إلى أهل الثغر، ص١٩٠.

ولكي نتأكد من فهمنا وتحليلنا لكلام الأشعري، دعونا نقرأ معاً قوله بعدما مضى مع كونه كافياً، إلا أن لكلامه الآتي تخصصاً زائداً، فقد قال: «فأخلد سلفنا رضي الله عنهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح، بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه: من العلم بحدثهم، ووجود المحدث لهم، بما نبَّههم عليه من الأدِلَّة، إلى التمسك بالكتاب والسنة، وطلب الحق في سائر ما دُعُوا إلى معرفته منها، والعدول عن كُلِّ ما خالفها، لثبوت نبوته عليه السلام عندهم، ونبههم بصدقه فيما أخبرهم به عن رَبِّهم، لما وَثَّقَتْه الدلالةُ لهم فيه، وكفتهم العبرة بما ذكرناه له. وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة، ومن اتبعهم من القدرية، وغيرهم من أهل البدع، من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة، إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، لدفعهم الرُّسُلَ وإنكارهم لجواز مجيئهم. وإذا كان العِلْمُ قد حَصَلَ لنا بجواز مجيئهم في العقول، وغلط مَنْ دفع ذلك، وبان صِدْقُهُم بالآيات التي ظهرت عليهم، لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه، أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم»[1].

وهذا الكلام مهم، وهو مُحَصَّل ما مضى:

١- لما ثبت عند السلف وجود الله وصدق الرسول عليه الصلاة والسلام بالأدلة المعتبرة، صار المنهج المعتبر عندهم، عدم الاشتغال بدلالة الأعراض لمعرفة تفاصيل المُؤْمَن به، أو الذي أمرتهم الشريعة باعتقاده؛ وذلك لأن دلالته على تلك التفاصيل إما خفية صعبة، وإما أنه لا يوجد لها دلالة على

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٩٢.

ذلك. ولكن من الظاهر أن ما لا يُدْرَك بجلاء العقل (أي بطريق الأعراض)، وأمكن العلم به بالخبر الصادق، بوضوح ويسر، فالعاقل يأخذه من الخبر الصادق ما دام ثابتاً عنده. ولا داعي للاشتغال باستدلالات خفية، ولا يصح إلزام الناس بها وهي على ما هي عليه من الضعف، كما لا يحسن بالعاقل أن يلزم نَفسَه بها كذلك، ولا يقول إلا بما تقتضيه؛ لأنها ضعيفة في هذا المقام أو غير دالة أصلاً. فالتمسك بها سيستلزم أو ربما يلزم عنه مناقضة ما هو حق، أو عدم القول بما هو حقٌّ.

٢- ما هو السبب الذي يدفع هؤلاء إلى تقديم الضعيف على القوي والمرجوح على الراجح؟ يقول الأشعري: إن هؤلاء الفلاسفة لا يؤمنون أصلاً بالنبوات، ولذلك لم يعتدوا بخبرهم. ونتج عن ذلك محاولتهم التزام الأدلة التي يعتقدون كفايتها وهي غير كافية، ويتصورون نجاعتها وهي غير ناجعة ولا مفيدة في هذا المقام، أو أنها ضعيفة الدلالة على هذه المطالب التي يبنونها عليها بحيث تعتورها الشبه والشكوك المستلزم للتوقف في الحق أو نفيه.

هذا هو السبب في اعتراض الأشعري على من التزم هذه الطريقة في كل المطالب مع ما عليه من إشكالات، فإذا انضمَّ ذلك محاولتهم إلزام الناس بها، ازداد الأمر قبحاً وسوءاً.

ولكن نقول بكل وضوح إن أهل السنة لم يتلبسوا بهذا الفعل، بل صنفوا المسائل والمطالب المطلوبة إلى ما يجب الاستدلال عليه بالعقل فقط، كأصل وجود الله، وإلى ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل والسمع كبعض صفات الإله، منها السمع والبصر والكلام، وإلى ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل المحض، ويجب الأخذ فيها بمقتضى الأدلة النقلية، وهو قسم لا بأس به من

مسائل علم التوحيد، فوضعوا كل مطلب في المحل اللائق به، وذلك بحسب كيفية السلوك إليه وإمكانية ذلك، فلا يصحّ أن يقال إن كلام الأشعري هنا محمول عليهم كما يفعل ابن تيمية.

٣- وأما قوله في آخر الفقرة المنقولة: «لم يَسْعَ لمن عرَف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم»، فلا بُدّ من القول: إن طريقة النظر ينبغي أن تتوجه على المسلك المعتبر في نفسه لا إلى من يسلكه، فإن كان المسلك والمنهج المعتبر صحيحاً اعتبرناه، وأخذنا به وإلا فلا، وقد تكون بعض الأدلة قوية في مطالب ضعيفة أو غير دالة في مطالب أخرى. فلا يصح أن نطرد الدليل ونعكسه، بحيث يقال: ما دل عليه أخذنا به فقط، وما لم يدلنا عليه نفيناه وأبطلناه، فالدليل يطرد ولا ينعكس. بل يؤخذ بالدليل في محل دلالته الظاهرة القوية، ويعدل عنه إذا كانت ليست له دلالة أو دلالته ضعيفة في مقابل دليل آخر معتبر غيره يكون أقوى منه، وهذا القدر لا يجوز المجادلة فيه.

فإذا صحَّ ذلك، فإنا نقول: إذا كانت دلالة الأعراض باطلة من أصلها فلنرفضها من أصلها، وإذا كانت قوية في بعض المطالب ضعيفة في أخرى، فلنأخذ بها فيما هي فيه قوية، ونتركها فيما هي غير مفيدة فيه، وذلك بغض النظر عمن طرد الأخذ بها مطلقاً، والتزمها في كل المواضع.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة ومن اقتدى بهم أخطأوا فيما حاولوه فلا يستلزم ذلك إنكار أصل الطريقة، ولا يصح أن يقال: إنها طريقة أدت بالفلاسفة والمنكرين إلى إبطال بعض العقائد، فإن الأمر ليس كذلك، فالذي أبطلها -أي تلك العقائد- وناقض إنما هو تحكم الفلاسفة وغيرهم بالتحكم

بالدليل بطرق غير سليمة، والتعنت في الاستدلال به.

ولذلك لا يقال: إن هذا الدليل في نفسه يورث الانحراف عند الفلاسفة وعند غيرهم، وأن من أخذ به فيكون موافقاً للفلاسفة الذين عارضوا الأنبياء ونفوا النبوة، بل ينبغي العدل في النقد والإنصاف في الحكم على النحو الذي وضحناه.

ومن جهة أخرى، فإن الدليل قد يكون ضعيفاً لدقة المقدمات وصعوبة إثباتها، وقد يكون كذلك ضد بعض الأشخاص؛ لغفلتهم عن بعض الجهات والحيثيات من الدلالة، وقد يكون كذلك بالنسبة لكثير من البشر، لسبب موضوعي، وهو صعوبة إثبات المقدمات أو بعضها؛ وذلك لأنَّ بعض المقدمات قد تكون متوقفة على مراحل كثيرة لإثباتها، وقد لا تكون ما تتوقف عليه محل اتفاق بين البشر لدقتها كذلك، ولعدم وضوح الأدلة عليها.،فيكثر التنازع فيها، ويستمر حتى يكاد يتصور أنه لا سبيل إلى إثباتها، وأنها في نفسها غير قوية، والأمر ليس كذلك. فقد تكون المقدمة قوية والأدلة عليها قطعية، ولكنها نظرية، أي تتوقف في إدراكها على أنظار دقيقة لا يصل إليها إلا الأقلون.

ولكن قد يحصل في بعض الأدلة أن يتمكن من إثبات مقدماتها المستشكلة أو النظرية بطرق أخرى أقرب مما كانت عليه، فما كان يستدل عليه بمحض العقل والتأمل والاستنباط، قد يتمكن من الاستدلال بطرق نظرية أخرى أوضح أو بطريق تجريبية تزيل الدقة التي كانت عليها. وهذا أمر حاصل في العلوم ومشهور، لا يحتاج إلى إعطاء مثال.

وكون الأرض تدور كانت محل إشكال ثم صار معلوماً بالحس والخبر

المتواتر، وكان يعتقد أن الأرض تدور الشمسُ حولها وأنها مركز لغيرها، وتبين أن الأمر ليس كذلك، وكذلك كان كثير من الفلاسفة يتصورون ضعف أدلة حدوث العالم، ويعارضون أدلة المتكلمين ومن ضمنها دلالة التسلسل والأعراض، وتبين الآن بطرق أخرى أن العالم حادث، بل هذا ما صار يقول به أكثر البشر تبعاً لظهور هذا الأمر بطرق نظرية وفيزيائية أخرى، فانقلب حال الأمر من خفي إلى جلي أو أكثر جلاءً، وما كان يقول به الفلاسفة من العقول والأفلاك، كان يحتاج في إبطاله إلى نظر وتأمل، والآن صار مما يتندر به، ولم يعد إلا تاريخاً للعلوم والفلسفات.

والمقصود أن أحوال الأدلة تختلف جلاء وخفاءً، وقد يكون الدليل في زمانٍ ما خفياً ويصبح في زمان آخر جلياً، وتتغير تبعاً لذلك أحكامه وما يبنى عليه، فإذا كان خفياً لم يجز الاعتماد عليه، وإذا صار جلياً جاز ذلك، بل صارت له الصدارة.

إذن العبرة بالأدلة ليس من كان يقول بها (فيلسوفاً كان أم متكلماً أم غيرهما)، بل حال الدليل في نفسه، وحاله بالنسبة للناظرين جلاءً وخفاءً.

المسألة الثانية: مع الفلاسفة في حدوث العالم

تبين لنا أن ابن تيمية يقول بأن طريقة الحدوث لإثبات وجود الله ليست شرعية، ولا يتوقف العلم بالصانع على العلم بحدوث العالم. قال: «فلا حاجة في الإقرار بالصانع إلى العلم بحدوث العالم المبني على حدوث الأجسام، بل ولا إلى العلم بحدوث العالم ابتداء»[1]، ورأيه في المقدمات التي يعتمد عليها هذا الدليل أنها «إما باطلة وإما غير مدلول عليها، وأحسن أحوالها أن تكون دقيقة، ويا ليتها مع الدقة تكون صحيحة مدلولاً عليها»[2]، وكل الأدلة لإثبات الصانع أبين وأظهر من إثبات حدوث العالم[3].

وهو لا يريد من هذه الأحكام أن يقول بأن مادة العالم قديمة بعينها، فكلامه الذي يصرح فيه بالقدم النوعي لا القدم الشخصي مشهور، بل يريد القول إن هذا الدليل الذي يستلزم بطلان القدم النوعي وبطلان قيام الحوادث بذات الإله، يستحيل أن يكون صحيحاً، مع كونه مستلزماً للقول بحدوث العالم شخصاً ونوعاً، وذلك لأنه لو كان صحيحاً، لاستلزم أيضاً إبطال صفات حادثة قائمة بالله، ولاستلزم أيضاً أن الله لم يخلق في الأزل شيئاً، أي أنه كان وحدَه ولم يكن معه شيء من خلقه، ثم خلق الخلق، وابن تيمية لا يرضى بذلك ويعتقد أن الله لم يزل ومعه بعض خلقه، وبهذا الطريق يكون عنده فعالاً خالقاً، أما طريقة المتكلمين فهي طريقة مستلزمة لتعطيل صفة الخلق والقدرة عند ابن تيمية، ولذلك يسميهم معطلة، ولكنه في الوقت نفسه يعترض على

---

(١) ص ٥٤.

(٢) ص ٥٥.

(٣) انظر: ص ٥٤.

الفلاسفة القائلين بالقدم الشخصي لمادة العالم والنوعي لصوره، ويقول: إن العالم المشاهد حادث بشخصه ونوعه، ولكن هذا لا يستلزم عنده أن لا يكون هناك عالم آخر قبل هذا العالم هو أيضاً حادث بشخصه ونوعه، وهكذا لا إلى بداية ولا إلى عالم هو أول العوالم، لأنا لو فرضنا وجود عالم هو أول العوالم، لكان الله قبله وَحْدَه، وهذا يرجعنا إلى ما هربنا منه في رأي ابن تيمية.

وهكذا نرى ابن تيمية يحاول أن يصحح قولاً أخذَ بعضَه من الفلاسفة، وبعضه من المتكلمين، ولذلك يعتمد أحياناً على ما يقرره هؤلاء، وأخرى على ما يقرره خصومهم. فيأخذ الحدوث ويهرب من القدم الشخصي كالمتكلمين، ويرى وجوب استمرار فاعلية الله منذ الأزل كالفلاسفة، علماً أن هؤلاء بنوا لزوم استمرار الفاعلية على قولهم بكون الإله علةً بذاته للعالم، فلا هو مختار ولا مريد، فعلى أي شيء بنى ابن تيمية قوله وهو يقول في ظاهر كلامه بفاعلية الله وكونها مبنية على الإرادة والاختيار!؟ فهل يستطيع ابن تيمية بالفعل إثبات رؤيته الخاصة هذه؟ وهل هو قادر على إثبات وجوب فاعلية الله مع قوله بأنه مختار؟ وكيف يجتمع لزوم دوام الفاعلية مع الاختيار؟

إننا نرى تناقضاً ظاهراً في دعائم المذهب الذي يذهب إليه ابن تيمية، فقوله: يؤول إلى إبطال إرادة الله واختياره، وإذا بطل استحال القول بحدوث العالم أو أفراد العوالم، ولم يسلم له ما يدعيه من مخالفته للفلاسفة في قولهم بقدم مادة العالم. وهذا التأرجح والتناقض الداخلي الثابت في مذهبه، أحد الأسباب المهمة في كون إلزاماته للفريقين غير سليمة ولا مطردة، فأحياناً يلزم الفلاسفة بما لا يلزمهم، ويفعل كذلك أحياناً أخرى مع المتكلمين، وهو يوافق الفلاسفة في قولهم: إن الحادث لا يصدر عن القديم إلا إذا حدث في القديم شيء يكون

هو علة حدوث الحادث، ويختلف عن المتكلمين في قولهم: إن القديم لا يحدث فيه شيء لا صفة ولا سواها من الأفعال، ومع ذلك، فإن المخلوقات المصنوعة المبدعة فيه لا تكون إلا حادثة؛ وذلك لأنه لا يتوقف صدور الحادث عن القديم عندهم على حدوث شيء وجوديّ في القديم، وهو الذي يمنعه ابن تيمية موافقاً الفلاسفة في ذلك. وبذلك يأخذ شيئاً من الفلاسفة وآخر من المتكلمين، ليقول بعد ذلك: إن قوله هو الذي يحقق الاختيار والفاعلية الدائمة لله، فيأخذ الاختيار من المتكلم، ودوام الفاعلية من الفلسفي، لينتج عنده قول خاص هو القدم النوعي للعالم.

وبهذه الطريقة الخاصة بابن تيمية، سنرى بلا ريب إشكالات في مناقشاته للمذاهب المختلفة في تقريره لها، وإلزامه وردّه عليها، من فلاسفة ومتكلمين.

ومن ذلك مناقشته للفلاسفة في قولهم: الإمكان ثبوتي، ولذلك فهو سابق لوجود المحدَث، فالحادث لا بد أن تسبقه مادّة تصحح إمكانهَ. ويلزم على ذلك عندهم قدم أصل مادة العالم وهي الهيولى، وهذا هو قولهم: بأن كل حادث لا بدَّ له من مادّة تسبقه.

والمتكلمون أبطلوا هذا القول للفلاسفة بوجوه عديدة ليس هذا مجال عرضها، وكثير مما قالوه في ذلك أخذه منهم ابن تيمية وواجه به الفلاسفة، ومن ذلك قوله: «الإمكان ليس وصفاً موجوداً للممكن زائداً على نفسه، بل هو بمنزلة الوجوب والحدوث والوجود والعدم ونحو ذلك من القضايا التي تعلم بالعقل، وليس العدم زائداً على المعدوم في الخارج... إلخ»[1]. وطوّل في

(١) ص ٦٦.

ذلك كعادته، وحاصل كلامه مأخوذ مما قرره المتكلمون من أن الإمكان اعتباري لا وجوديّ، فلا يلزمه مادة.

هذا هو خلاصة ما بينه المحققون من المتكلمين، يمطه ويطول ابن تيمية كلامه فيه، ويا ليته يضبط معانيه، بل إننا نرى خللاً في بعض جوانبه، فقوله مثلاً: «الإمكان ليس وصفاً موجوداً للممكن زائداً على نفسه»، ليس كما ينبغي، فليس النقاش في أنه وصف للممكن زائد على نفسه أم لا، بل هل الإمكان يستلزم مادة للمكن أم لا، وفرق بين الأمرين. وليس مرادنا هنا إلا التمثيل على ما زعمناه.

ولو رجعنا إلى مناقشته للفلاسفة في هذه المسألة سنراه يقول لهم: «وإن قلتم: لا يكون موجود إلا من مادة خلقه منها الصانع. فيقال لكم: فتلك المادة هي موجودة لا من مادة؟ وهم معترفون بها لا بُدّ لهم منه من أن الموجودات القديمة هي موجودة من غير مادة تقدمت عليها كانت منها، بل أبدعها الربّ إبداعاً من غير مادة. هذا قول الإلهيين منهم المقرون بواجب الوجود المبدع»[1].

هذا كلامه، وسنكمل ما قاله في مناقشة الدهريين. ولكن لو تأملنا قليلاً في الذي قرره هنا، لوجدنا ملاحظات إشكالية:

١ - يقول لهم: إن أردتم أنه لا بد لكل موجود إلا من مادة تسبقه ليخلقه منها الصانع، فهذا مناقض لمذهبكم في قدم المادة نفسها، وأنها لم يخلقها الصانع؟! من مادة سابقة لها مع أنها موجودة!

هذه هي المناقضة التي يوجهها عليهم، وفيها إشكال كما لا يخفى:

---

(١) ص ٦٢.

فالفلاسفة لا يقولون إن الرب أبدع المادة القديمة من غير مادة، فهم لا يقولون بمفهوم الإبداع أصلاً، بل يطلقون هذا اللفظ مجازاً عما يقررونه، وهم يقولون: إن واجب الوجود علة للأشياء فقد صدر عنه عقل قديم وهكذا على ما هو معلوم من قصة العقول عندهم، إلى أن نشأت المادة القديمة في بعض المراتب الوجودية بوساطة هذه العقول، وكل ذلك عن طريق التعليل لا الإبداع.

فظهر أولاً أن المادة لم تصدر عن إبداع الله مباشرة، وثانياً: أن طريقة صدورها هو التعليل لا الإبداع. ولا يخفى على ابن تيمية ما ذكرناه هنا عن حقيقة مذهب الفلاسفة، ولكنهُ عندما يناقشهم يختلط بالمغالطات والسفسطة.

٢- وهذه نقطة مهمة، إذِ الفلاسفة لا يقولون إن كل موجود لا بُدّ له من مادة تسبقه، بل يقولون: إن لكل حادث مادة ومدة تسبقه، وفرق عظيم بين الموجود (الشامل للحادث والقديم) والحادث، والمسألة مطروحة في الحادث لا في الموجود مطلقاً، ولكنا نرى ابن تيمية يناقشهم في الموجود مطلقاً، ويحاول إلزاقهم! على ما يزعُمُ بالتناقض، وهذا ليس تناقضاً كما هو ظاهر.

وبناءً على هذا التحليل الموجز للفقرة السابقة، يتضح مقدار ما فيها من خلل ودعاوى هائلة، ليس لها موضع.

ولنكمل تحليل كلامه، قال بعد ما مرّ: «وإن قُدِّرَ الكلام مع مَن ينكر من الطبيعيين أن يكون للعالم مبدع، كان جوابه أظهر، فإنه يقال له: يا أحمق، إذا جوَّزتَ أن يكون مجموع العالم من غير مبدع ولا مادة، كيف يمتنع أن يكون بعضه من غير مادة مع كونه من صانعٍ. ومعلوم أن الأول هو أبعد في العقل، بل هو ممتنع في العقل بخلاف الثاني، فإن هذه الحوادث المشهودة إن قال: إن

المواد أحدثتها، فقد أثبت فاعلاً محدثاً لها بلا مادة، وهذا إقرار بالصانع، فيلزمه إثباته وصار من القسم الأول، فما فَرَّ إليه شرَّ مما فَرّ منه على كل تقدير»[1].

لا أدري كيف يكون الجواب بهذه الطريقة أظهر، فالدهري إن كان يقول إن العالم قديم لا موجد له، وليس حادثاً بعد أن لم يكن، فإنه لا يلزمه أنْ يجوز حدوث شيء من الموجودات بالصانع لأنه لا يثبت الصانع أصلاً، ولو أثبته لجوّز ذلك، فلا يوجد أحد يفرض وجود الصانع إلا وهو يجوز مع هذا الفرض أن يقدر هذا الصانع على خلق شيء من العالم إن كان صانعاً، أو إن قال: إن الواجب الوجود علة، فيجب أن يقول بصدور العالم عنه. أما مع عدم تجويزه أو قوله بالصانع أو بالموجب، فكيف يكون هذا الجواب الذي يقترحه ابن تيمية موجَّهاً عليه.

وإن أحال هذا الدهري المراد الحادثة إلى مواد أخرى فغاية الأمر أنه يقول بالتوليد أو بالتعليل أو الطبيعة على حسب حقيقة ما يقول، فكيف يلزمه تجويز أن يكون ذلك من فعل الصانع وهو نافٍ له؟!

ومن المعلوم أن لا شيء هذه الاحتمالات التي ذكرها ابن تيمية وطوّل الكلام بها ذو فائدة، ليس من أقوال الفلاسفة في أصل المسألة المطروحة للنقاش، ولذلك قال بعد ذلك: «وإن قالوا نحن نسلم وجود الموجودات القديمة من غير مادة، وإنما الكلام في الموجودات المحدثة عن عدم، وهذا حقيقة قولهم، ظهر فساد مذهبهم أيضاً.

فإنه إذا ثبت أن إبداعه للأشياء لا يفتقر إلى مادة، بل نفسه كافية في

(١) ص ٦٢.

إبداعها مع القدم، فلأن تكون نفسه كافية في إبداعها مع الحدوث أولى، فإنه من المعلوم أن المحدَث أضعف من القديم، وأقل في الوجود، وأن ذاك أكمل منه وأقوى، فإذا كان مكتفياً بنفسه في إبداع الأكمل الأقوى، فكيف لا يكتفي بنفسه في إبداع الأنقص الأضعف. ومن المعلوم ببدائه العقول أن الفاعل للأكمل الأقوى بنفسه، لا يكون محتاجاً في الأنقص الأضعف إلى غيره ولا مادة ولا غير مادة»[1].

يعترف ابن تيمية هنا أن الكلام معهم يكون في الحادثات لا القديم، فإذا كان الأمر كذلك، فلم يطيل الكلام ويلزمهم إلزامات باطلة، ويشعِّب الحديث بلا فائدة؟ وإذا كانوا يقولون إن القديم يصدر عنه عن طريق التعليل لا الإبداع الحقيقي (الذي هو الصنع بالقدرة والإرادة والاختيار)، ولكنا نراه يستعمل معهم لفظ الإبداع، وهو يعلم أنهم لا يقولون بحقيقته!! وهذه ظلمات بعضها فوق بعض.

ثم يلجأ إلى قياس مغالطي غريب في أشد درجات المغالطة: إذا كانت نفسه كافية لإبداع!! القديم، فكونها كافية لإبداع!! الحادث، وهو أضعف وجوداً من القديم، أولى! هذه صورة من صور ما يسميه قياس الأولى، وهي مجرد مغالطة لا تمرُّ عليهم ولا ينصاعون لها، ولا تقنع باحثاً عن الحق ولا مخلصاً في النظر من المسلمين، إنها ليست بشيء أصلاً إلا مجرد كلام فارغ لا قيمة له في ميزان النظر.

إن القديم يصدر عن الواجب وجوباً، فلا يقال: إن الواجب قادرٌ على إبداع القديم هنا! ولا يقال إن قدر على ذلك فهو أقدر على إبداع الحادث!!

---

(١) ص ٦٣.

هذا كله كلام لا قيمة له.

ثم ما معنى قوله: «فكيف لا يكتفي بنفسه في إبداع الأنقص الأضعف؟».

فهل يقول ابن تيمية بهذا الأمر أصلاً؟ هل يقول: إن ذات الله كافية لإحداث الموجود، من دون حدوث صفة أو فعل حادث بذات الله؟ إنه يمنع ذلك كما هو معلوم ويشنع على الأشاعرة وغيرهم من القائلين بذلك، فكيف يزعم أنه يجادل، وهذه الحجة لا تلزم الفلاسفة؛ لأنهم قائلون بالتعليل، وهو يوجب القول بالقديم ويمنع الحادث، وهو نفسه لا يقول بإمكان أن يخلق الله شيئاً حادثاً بدون قيام صفة وفعل حادث في ذاته؟ فأي نوع من المحاججة هذه التي لا تقوم على أصول الفلاسفة ولا على أصوله هو؟ وكيف يجيز لنفسه أن يقول إن هذا معلوم ببدائه العقول، وأنه إلزام موجّه قوي؟!

والحقيقة أن الفلاسفة يحيلون إحداث موجود على الله؛ لأنهم يشرطون ذلك بقيام حادثٍ في ذاته، وهذا محال عند أغلبهم إلا من وافقه ابن تيمية منهم كابن ملكا اليهودي الذي أسلم طمعاً بالجاه والمكانة، وقال بحلول الحوادث بالذات، وجعله ابن تيمية حجة على الفلاسفة، وعظمه جداً حتى وصفة برئيس الفلاسفة، أو نحو ذلك؟!

وابن تيمية يوافقهم في ذلك؛ فلا تستغرب إن قلنا إن هذا الأمر هو الأصل في كل ذلك النقاش الذي استعرضناه، وكان يجيب أن يبدأ لا أن ينتهي به كما فعل!! وهو غير جاهل بذلك؛ لأنه قال بعدما سقناه: «وهذا بين واضح، وليس لهم عليه سؤال ولكن غايتهم أن يقولوا: يمتنع أن يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثاً؛ لأن ذلك يقتضي سبباً حادثاً. وهذه حجتهم الأخرى ـ وهي

الكبيرة ـ وسنبين إن شاء الله فسادها»[1].

الحقيقة أن هذا السؤال كما وضحنا هو الأساس الذي يحتجون به، فلا يصح له أن يقول: وليس لهم عليه سؤال، ولا أن يصف ما ألزمهم به بقوله: وهذا بين واضح، فهو ليس بيِّناً ولا واضحاً.

ثم ما الذي سوف يبينه من فسادها كما زعم، هل سيبين أن فعل الله للحادث لا يتوقف على حدوث أمر (صفة، فعل) حادث بذاته؟ طبعاً لا، لأنه يقول بذلك بل هذا مذهبه الذي يزعمه الحق المحض، ويتهم المتكلمين بالتعطيل لنفيهم إياه... فهو يوافق الفلاسفة إذن في زعمهم أن إحداث الحادث يتوقف على قيام حادث بالذات، غاية الأمر أنهم يحيلون قيام الحادث، وهو يجيزه بل يوجبه... فما الذي سيبين بطلانه هنا. وإن بين بطلان قولهم بإحالة قيام حادث بالذات، فكيف يقول: إن سؤاله السابق بين واضح قبل أن يبين وجوب قيام الحوادث بالذات...؟! كلامه كله لا قيمة علمية له، مجرد مغالطات ومشاغبات غير نافعة. ويا ليته استفاد من نقاش أعلام المتكلمين، والتزم منهجهم في الرد بلا تلاعب ولا مشاغبات. كما استفاد منهم الأجوبة التي ينتفع بها في الرد على أقوال الفلاسفة بدون حمد ولا شكر لهم.

ومناقشات ابن تيمية للفلاسفة ناقصة وغير مفيدة، كما سبق ضرب أمثلة، ومما يدل على ذلك ردّه عليهم في هذه المسألة (سبق الإمكان للمحدث وكونه ثبوتياً): «ومما يبين ذلك؛ أن الإمكان لو كان صفة زائدة على الممكن لامتنع قيامه بغيره، إذ صفة الشيء لا تقوم بغيره، وقبل وجود الممكن ليس له صفة، فيمتنع وجود إمكانٍ هو صفة له قبل وجوده. فتبين أن ما يدّعونه في

---

(١) ص ٦٣.

إثبات إمكان وجوديّ من محل قبل وجود الممكن خيال محض»[1]، وهذا الاحتجاج عليهم غير تام، ولا هو متوجه عليهم، فإنهم لا يقولون بما قرره، من أن صفة الممكن تقوم بغيره مطلقاً، لأن الغير هو المنفصل أو الموجود الذي يمكن تصور انعدامه مع بقاء الغير، أي مقابله مما يغايره، وليس الأمر كذلك عند الفلاسفة.

فقد احتج الفلاسفة على قولهم بأن كل حادث مسبوق بمادة ثابتة، بما بينه السعد التفتازاني في «شرح المقاصد»: «واحتجوا على ثبوت المادة، بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب، وكل ممكن فله إمكانٌ، وهو وجوديٌّ، لما سبق من الأدلة، وليس بجوهر لكونه إضافياً بحقيقته، فيكون عرضاً، فيستدعي محلاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث؛ لامتناع تقدم الشيء على نفسه، ولا أمراً منفصلاً عنه؛ لأنه لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه، بل متعلقاً به، وهو المعنيّ بالمادة»[2]. فهم يصرحون بأن إمكان الحادث الوجودي غير قائم بغيره (أي بمنفصل عنه) بل بأمر متعلق به وهو المادة.

فما ذكره ابن تيمية من الاحتجاج عليهم غير كافٍ ولا مقنعٍ، كما هو ظاهر، ومن أراد الردّ على الفلاسفة فليرجع إلى مناقشات المتكلمين لهم، ومنها ما قرره السعد في الموضع السابق، ليعرف حقيقة الردود والتحليلات الكلامية، والفرق بينها وبين الردود التيمية على الفلاسفة.

ومما يقرب تصور ذلك أيضاً، أي وجود خلل في إلزامات ابن تيمية

---

(١) ص ٦٦.

(٢) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني؛ (١/ ١٣١)، طبعة دار مداد المصورة عن طبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة بالآستانة سنة ١٣٠٥هـ.

وردوده على الفلاسفة، ما قاله في نفس الصفحة السابقة: «ثم يقال: نحن نشهد بالحس حدوث الصور من الحيوان والنبات والمعدن، ونشهد أن هذه الصور الحادثة كانت بعد أن لم تكن، وإن كانت خلقت من غيرها، فليست هي ذلك الغير ولا بعضه، ولكن ذلك استحال وعدمت صورته الأولى، وأحدث الله صورة غير تلك، فهذه الصورة موجودة بعد العدم» حادثة بعد أن لم تكن، وهذا مشهود، فإن هذا اللحم وهذه الثمرة لم يكن موجوداً أصلاً بوجه من الوجوه، فوجد بعد عدمه، وتلك الصور الموجودة: كالنبات الذي رعته الشاة، والمني الذي استحال ولداً، عدمت بعد وجودها. فهذا وجود بعد عدم، وعدم بعد وجود مشهود»[١].

والقارئ النبيه يكتفي بقراءة هذا النص ولا يحتاج لشرح كبير ليعرف أنه يلزمهم في غير محمل النقاش، فالكلام على حدوث الحادث مادة وصورة، وأساس الكلام حدوث المادة، لا الصورة؛ لأنهم مصرحون بحدوث الصورة الشخصية وبعضهم يصرح بحدوث الصورة النوعية أيضاً، فلا فائدة في ما قرره ابن تيمية إذن لأنه كله في مقام بيان حدوث الصورة المعينة، لا المادة؛ لأن كل ما ذكره من الحيوانات والنباتات والمعادن الناشئة، إنما تنشأ من مواد قبلها وتتراكم فيها بكيفيات معينة، لتنتج الصورة الجديدة، وذلك بعد فناء الصورة السابقة كلاً أو بعضاً، أما المادة وحدوثها فلا دليل أبداً مما قاله على حدوثها.

وأما حديث الاستحالة فله موضع آخر نبينه فيه ونذكر بعض تسرعات هذا الرجل في أمور لا يعرفها ولا يتقنها، يدفعه إلى ذلك جرأته بلا تحقيق وإرادته إثبات بطلان مذهب متكلمي أهل السنة.

---

(١) ص ٦٦ - ٦٧.

وكيف يتسنى له القول: «ومن المعلوم ببدائه العقول أن الفاعل للأكمل الأقوى... إلخ» وهو يعلم أنهم يقولون إن واجب الوجود علة وليس فاعلاً، ولا يتوقع من العلة إلّا أن يصدر عنها معلولها قوياً كان أو ضعيفاً، وعلة الكامل الأقوى لا يقال إنها فاعلةٌ!! وقادرة على فعل الأضعف الأنقص!! فهذا القياس غير صحيح في هذا المقام، نعم لو كان عندهم فاعلاً بالقصد والاختيار، لصحّ أن يوجه عليهم هذا، ولكن هم لا يقولون بذلك، وفضلاً عنهم، فهم يقولون إنه لا يكون فاعلاً للأضعف الأنقص وهو الحادث إلا بحلول سبب حادث يقوم بذاته، وحلول الحوادث بالذات الواجب محالٌ، فلذلك يحيلون صدور الحوادث عنه. فكيف يقال لهم ما قرره ابن تيمية؟!

ولنتأمل مناقشته لهم فيما سمّاه بالحجة الكبرى على القِدَم، فقد قال: «ومعلوم أن حقيقة قولهم: إن الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى صادرة عن علة تامة قديمة، ثم يجعلون ذلك هو حركة الفلك التاسع»[1]، ثم يَرُدُّ عليهم قائلاً: «وقولهم في غاية التناقض، فإن حركة التاسع ليست هي السبب، بل لكل فلك حركة تخصه ليس سببها حركة هذا الفلك، وإن كان متحركاً بالعرض حركة تابعة لحركته»[2].

ولا تناقض في قولهم هذا، فهم يتكلمون على ما تحت الفلك التاسع، فكل ما تحته معلول لحركته بواسطة أو بلا واسطة، ولا يتكلم الفلاسفة عمّا فوقه ولا عن حركة ما فوقه من الثامن والسابع، وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال للقول بالتناقض، وإن كان هناك تناقض بالفعل، فكلامه غير كافٍ لبيان

(١) ص ٦٧.

(٢) ص ٦٨.

التناقض المزعوم، وقوله بعد ذلك: «والفلك الثامن فيه كواكب عظيمة تقتضي أسباباً بعددها والأطلس فوقه بسيط لا يصدر عنه كثرة، فلا بُدَّ من تلك الكثرة من أسباب»[1]، لا يضرُّ ولا يفيد فيما نحن فيه، وإن أمكن الاستفادة منه في القدح في تصورهم لترتب العالم وأجزائه، مع قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد. ولكن هذا أمرٌ آخر كما قلنا.

* * *

(١) ص ٦٨.

الفصل الثالث

قدم العالم بالنوع

قدم العالم بالنوع، وحدوثه بالشخص وتوقف ذلك على قيام الحوادث بالذات الواجب

إثبات وجود الله تعالى هي المسألة الكبرى في الأديان والفلسفات المختلفة، ونستطيع أن نقول بكل ثقة: إنها أهم مسألة يبحث فيها جنس البشر، على اختلاف ألوانهم وألسنتهم وأوطانهم وأزمانهم، وهي المسألة الأقدم التي سيستمر الاهتمام بها أبداً، لا تنفك عن وجودهم.

وقد تنوعت الطرق في إثبات وجود الإله، بين الفلاسفة والمتكلمين، وغيرهم من أهل الإشراق والعرفان. وقد يقبل فريق بعض الطرق ويرفضها غيره، ويقدم بعضهم طريقاً على غيرها، ويؤخرها غيرهم. وما هذا إلا لأهمية وأثر هذه الطريق المعرفية الكلية، ولأثرها بعد ذلك في الصفات والأحكام التي يلزم إثباتها للإله، فإذا كانت الطريق مثلاً معتمدة على بطلان التسلسل في الأمور الحادثة، فيلزم على ذلك إحالة وصف الإله بالاتصاف بالصفات الحادثة، فضلاً عن تسلسل الصفات الحادثة في ذاته. ولو كان الطريق لإثبات وجود الإله هو عين قيام الحوادث بالعالم المشاهد، للزم عند متبع هذا المسلك إبطال قيام الحوادث بذات الإله بالضرورة العقلية.

وكذلك لو كان الطريق المتبع هو إثبات إمكان العالم، للزم بالضرورة

العقلية أيضاً نفي الإمكان عن الإله؛ لأنه لو كان ممكناً في ذاته للزم احتياجه إلى صانع وخالق، وهذا مبطل لكونه إلهاً، ويقال الشيء نفسه في كل علة ومعنى استلزم العلم بوجود الإله كالافتقار والتركيب ونحو ذلك، فكل ما كان علة للعلم بافتقار العالم المشاهد إلى موجِدٍ، فيستحيل أن يكون هذا المعنى ثابتاً للإله الصانع المختار.

والمسلك الذي يهتم ابن تيمية بنقاشه في كتبه، هو طريقة المتكلمين لإثبات وجود الإله، التي تعتمد على إثبات قيام الصفات الحادثة بالمخلوق، واستحالة قدم من يتصف بالصفات الحادثة، وبطلان كونه قائماً بذاته، ولزوم احتياجه لغيره. فهذه الطريق تنتج بالضرورة أمرين اثنين:

الأمر الأول: إحالة اتصاف الإله بالصفات الوجودية الحادثة.

الأمر الثاني: إحالة التسلسل في الماضي لهذه الصفات.

ويجمع المتكلمون على أن العالم حادِثٌ، أي: إنه لم يكن ثم كان، ويثبتون ذلك المطلب الجليل، أعني معظمهم، بأن الصفات الحادثة قائمة بهذا العالم، والتغيرات الوجودية شاهدةٌ أو مبرهنٌ عليها، وما كان كذلك يستحيل كونه قديماً، فضلاً عن كونه غنياً عن غيره. فيلزم إذن احتياج العالم إلى غيره، لكي يوجده، وهذا الموجِد يستحيل اتصافه بهذه الصفات التي دلتنا على حدوث العالم واحتياجه، بالضرورة.

وبعض المتكلمين يسلكون مسلكاً آخر لإثبات واجب الوجود، لا يتوقف على إثبات حَدَث العالم، ثم يقولون مع ذلك: إن العالم حادثٌ بطرق أخرى لازمة عن كون الله واجب الوجود صانعاً خالقاً لكل ما سواه، ولازمة عن كون الله فاعلاً مختاراً.

إذن هناك طريقتان كليتان عند المتكلمين لإثبات وجود الإله:

١- الطريقة الأولى: تتوقف على إثبات حدوث العالم، وحدوث العالم يتوصل إليه بإثبات الافتقار والاحتياج عن طريق حلول الحوادث بالعالم، أو عن طريق التركيب أو محدودية العالم، أو كونه مصنوعاً على هيئة معينة مع جواز هيئات وتركيبات أخرى عليه، ويبطلون إمكان حصول ذلك عشوائياً، ويبطلون العلل القديمة القائمة في العالم واحدةً كانت أو متعددة، فيلزم بالضرورة لزوم وجود الإله الذي يجب تنزيهه عن وجود الافتقار والاحتياج المذكورة، ومنها التركيب وحلول الحوادث بالذات.

٢- الطريقة الثانية: لا تتوقف على إثبات حدوث العالم، بل يقال فيها: إنها تثبت وجود الإله من دون أن تكون مقدمة حدوث العالم واحدة من مقدمات الدليل، ولكنهم مع ذلك يقولون: مع أن هذه الطريقة لا تتوقف بهذا المعنى على إثبات حدوث العالم، إلا أنه يلزم بالضرورة عنها إثبات حدوث العالم، كما يلزم إثبات قدم الإله ووجوب وجوده. فهذه الطريقة تثبت قدم الإله ووجوب وجوده، وتثبت أيضاً حَدَثَ العالم.

فعلى الطريقتين يكون العالم حادثاً، لم يكن ثم كان، وعلى الطريقتين يستحيل اتصاف الإله بالصفات الحادثة؛ لأن ذلك يوجب الافتقار والإمكان المفضيين لمناقضة وجوب الوجود، وهو الصفة الأخص للألوهية.

فهناك أمران إذن في هذا المبحث المهم:

الأول: حدوث العالم.

والثاني: قيام الحوادث كدليل وطريق لإثبات حدوث العالم.

والأمر الثالث المطلوب أصالة هو وجوب وجود الإله.

والمتفق عليه بين أهل الشريعة لزوم القول بحدوث هذا العالم المشاهد، سواءً كان حدوثه دليلاً لإثبات وجود الإله أو كان إثبات الإله مستلزماً لإثبات حَدَث العالم. وابن تيمية لا يخالف في حَدَث هذا العالم المشاهد أيضاً، وإن كان يقول بالقدم في نوع العالم!!

والمشكلة الأساسية عند ابن تيمية ليست هي في القول بحدوث العالم، بل في الطريق الذي يتبعه المتكلمون لإثبات ذلك، وهو القول بأن العالم مهما كان متغيراً في صفاته مركباً محدوداً فيلزم أن يكون مفتقراً ممكناً محتاجاً لمن يوجده ممن لا يتصف بنحو هذه الصفات؛ ولذلك فهو يحاول بشتى الطرق نقض هذا القول، أي: إن الطريق لإثبات وجود الإله، هو نفي قدم العالم، ونفي قدم العالم مبني على قيام الحوادث به، وكذلك يعارض من يقول: إن إثبات وجود الإله يناقض كونه متصفاً بالصفات الحادثة، ولذلك يستلزمون إحالة قدم العالم، ولا يخالفهم ابن تيمية في قولهم: إن الصانع الفاعل بالإرادة والاختيار يكون مفعوله المعين حادثاً. لا يخالفهم في هذا بل يخالف في اتخاذهم الحدوث والمحدودية والتركيب والتحيز من دلائل الافتقار، وإذا كانت كذلك فيستحيل اتصاف الإله بها.

إذن هو يقول بحدوث العالم المشاهد، ولكن لا يقول: إن حلول الحوادث به دالٌّ على حدثه؛ لأنه لو سلم بذلك للزمه بالضرورة العقلية، أن ينفي حلول الحوادث بالذات الإلهية، ولكنه يعتقد أن قيام الحوادث بالذات الإلهية، أصل من أصول التوحيد، بل يقول: إن التسلسل النوعي لبعض الصفات الحادثة القائمة بالله، أصل من الأصول الدينية التي لا يصح مخالفتها

ولا إنكارها.

هذا المعنى بالضبط هو المعنى المهم لابن تيمية، وهو يعتقد أن المتكلمين الذين اعتمدوا على هذا المسلك يلزمهم اعتباره حقاً في نفسه وواجباً القول به، ولكن لو قالوا به للزمهم إبطال كثير من الصفات الحادثة التي جاءت الشريعة -كما يزعم- بإثباتها لله تعالى؛ ولذلك يلجؤون لتأويلها، وهذا ما يسميه تحريفاً أو تعطيلاً أو نحو ذلك من تسميات، والنزاع الأعظم مع المتكلمين دائرٌ على هذا الأصل.

وهو يعتقد أيضاً أنه بدون إثبات قيام الحوادث بالذات الإلهية، يستحيل إثبات حدوث العالم؛ لأنه إذا كان العالم حادثاً فيجب أن يكون سببه حادثاً، وسببه ليس ذات الإله بالضرورة؛ لأنها قديمة، وهي ليست علة لذاتها لإيجاد العالم، فينبغي أن يكون سبب الحدوث أمراً حادثاً وجودياً قام بالإله، لزم عنه وجود العالم خارج ذات الإله، لاستحالة أن يحدث العالم بنفسه، ولاستحالة أن يوجد العالم غير الله.

فهو في الحقيقة قد عكس طريقة المتكلمين حيث قالوا: إذا كان العالم متصفاً بالحوادث، فيستحيل أن يكون الإله الذي خلق العالم متصفاً بالحوادث؛ لأننا عرفنا وجود الإله بقيام الحوادث في العالم.

وهو يقول: بما أن العالم حادث، والحادث لا يقوم إلا بسبب حادث، ومحدث العالم هو الإله، فيجب أن يكون السبب الحادث الوجودي قائماً بذات الإله، وهذا هو معنى قيام الحوادث بالذات الإلهية.

وبمجرد قول ابن تيمية بذلك، يلزمه بالضرورة العقلية أن لا يمنع التسلسل النوعي للحوادث القائمة بذات الإله، وكذلك في الحوادث

والمخلوقات القائمة خارج ذات الإله على حسب تعبيره. لأنه إذا جاز قيام الحادث في الذات الإلهية وقتاً ما، جاز وجودها فيها في سائر الأوقات الماضية والمستقبلة.

ومن هنا يناقض الكرامية الذين قالوا: إن الله يتصف بقيام الحوادث، لكن جنس هذه الحوادث حادث، فمنعوا تسلسل الحوادث في ذات الإله، كما منعوا التسلسل في المخلوقات التي يخلقها الله في جانب الماضي.

وهو يعتقد أن القول بذلك هو الطريق الوحيد للانفكاك عن إلزامات الفلاسفة للمتكلمين، وهي الشبهة الأعظم كما يقول: إذا كانت ذات الله وصفاته قديمة، فلم كان العالم حادثاً عندكم أيها المتكلمون، والحادث يتوقف على أمر حادث ولا حادث في ذات الله؟ وهو يعتقد أن جواب المتكلمين غير تامٍّ عن هذا الإيراد، ويعتقد أن طريقة الفلاسفة في حل هذه الشبهة هي الطريقة الصحيحة، ومسلكهم هو المسلك الأتم الأصح، حيث أوجبوا سبباً وجودياً حادثاً لإمكان حدوث العالم، ولكنه فارقهم في محل قيام هذا الحادث، فهم قالوا: إن حركة الفلك الأطلس ودورانه حول نفسه، هي السبب المباشر لتغيرات عالم الكون والفساد الجزئية القائمة بمادته الأزلية. فجعلوا الحوادث التي هي علة حدوث صور العالم قائمة في الفلك، وهو يقول: إن الحوادث التي هي علل وأسباب حدوث العالم، قائمة في عين ذات الله تعالى، وأن هذا هو الطريق للقول بأن الله خالق كل شيء، ولا يتم إثبات ذلك إلا بإثبات حدوث الصفات في الذات الإلهية.

إذن نرى أن ابن تيمية وافق المتكلمين ظاهرياً في حدوث هذا العالم، ووافق الفلاسفة في لزوم كون سبب الصور المتغيرة للعالم وجودياً حادثاً.

وخالف الفلاسفة في قولهم: إن محل قيام هذا السبب هو الفلك، فقال: بل محل قيام هذا السبب الحادث هو عين ذات الله.

ولا شك في أن هناك صعوبة في تصور كل من هذه المذاهب الثلاثة:

١- فعلى مذهب الفلاسفة هناك صعوبات وإشكالات عدة، وأهمها قولهم: بأن ذات الواجب علة لوجود ما سواها، ثم حركة الفلك علة لوجود صور عالم الكون والفساد، فالله ليس مريداً إرادة حقيقية لخلق ما سواه سواء كان عالم الثوابت وهي العقول والنفوس الفلكية، أم عالم المتغيرات وهو ما تحت فلك الأطلس، والاختيار والإرادة الإلهية أصل من أصول الدين.

٢- وعلى مذهب المتكلمين، هناك صعوبة في تصور نشوء الحادث عن القديم، بواسطة اعتبارية غير وجودية، ولكنهم تخلصوا منها بتعريفهم الخاص بالحدث والقدم، وقالوا: إنه لا يتم تنزيه الله عن صفات الإمكان إلا بناءً على مذهبهم وفهمهم، وعسر التصور ليس سبباً موجباً لإبطال الدليل وما يوجبه النظر، فالدليل أنتج كون الله فاعلاً مختاراً، وأوجب إحالة اتصافه بالصفات الحادثة، فإذا عسر علينا تصور ذلك تصوراً تاماً، فلا يعسر التصديق بمقتضى الدليل، والتصديق لا يتوقف على تصور الأطراف تصوراً تاماً كما هومعلوم.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الفهم هو الفهم الوحيد الذي ينزه الله عن النقائص، ومنها التغيرات الحاصلة في ذاته، وعن الوسائط في الأفعال كما قاله الفلاسفة، فهو فاعلٌ بلا آلة وبلا واسطة، وننجو بهذا الفهم من مناقضة العقول بإثبات حصول ما لا نهاية له والفراغ من ذلك، مما هومحال.

٣- وأما على مذهب ابن تيمية فهناك إشكالات ظاهرة، منها: أن القول بحلول الحوادث، يستلزم التغير في ذات الله على الأقل من حيث الصفات،

وهنا تنشأ إشكالية الكمالات الإلهية، وأن الله ليس تامّ الكمال، بل كمالاته ما تزال تحصل فيه على التدريج؛ لأن كل صفة إما كمال أو نقص أو لا كمال ولا نقص، وكونها نقصاً قائماً بالله محال باطل عند الجميع بظاهر قولهم. وكونها لا كمالاً ولا نقصاً، لا معنى له وإن إجازه ابن تيمية، فلا يبقى إلا أنها كمال، ولكن الصفة الحادثة إن كان حدوثها كمالاً لله، فيلزم بالضرورة أن الله لا يزال يحصل على كمالاته بالتدريج، فهو ليس تامّ الكمال، وهذا منافٍ للألوهية في ظاهر العقول.

ولذلك لا يمكن الانفكاك عن ذلك إلا بأن يقال: إن الاتصاف بهذه الصفة الحادثة، كمالٌ لله في ذلك الوقت، وهي ليست كمالاً له في وقت آخر، فهو حاصلٌ على كمالاته اللائقة به في كل آن من الآنات، وهذا معناه: أن الوجود الإلهي زمانيٌّ.

وينشأ إشكالٌ آخر، وهو أن كل حادث لا بُدَّ له من سبب، سواءً كان قائماً بذات الإله أو في غير ذات الإله، والاتفاق حاصلٌ من ابن تيمية على أن سبب الحوادث المخلوقة هو الحوادث القائمة بالذات الإلهية، ويبقى السؤال عن سبب حصول هذه الحوادث القائمة بالإله ما هو؟ إن كان راجعاً لأمر غير الذات والصفات، فالإله مجبور غير مختار، وإن كان راجعاً لعين الذات، فيستحيل تفسير كونها صفات حادثة، فلا طريق لتفسير ذلك إلا بإرجاعها إلى صفات الفعل والاختيار القائمة بالذات الإلهية، فهو الذي يُحْدِثُ في ذاته ما يشاءُ من الصفات الحادثة بقدرته وإرادته، وينشأ هنا أن الله يُكمِّلُ ذاته بذاته، وأنه غير حاصل على كل ما هو كمالٌ له أزلاً، بل كمالاته على التقضي والاستمرار وعدم الانقضاء، وهذا هو معنى أن الله يتصرف بنفسه عند ابن

تيمية.

وتنشأ إشكالية أخرى هنا، وهي أن سبب هذه الصفات الحادثة إن كان واجباً، فإن الله يتوقف كماله على وجود المخلوقات، وإن لم يكن واجباً فيتصور عدم اتصاف الله تعالى به وكونه على كماله، إذن هو في أصله غير كمالٍ لله تعالى. ولا سبيل عند ابن تيمية إلا بالقول: إنه واجب، ولكنه لا يقول: إنه واجبٌ عليه من غيره، بل من نفسه، فهو الفاعل بنفسه والمتصرف بذاته كيف يشاء. فلا يلزم الافتقار إلى غير الله وصفاته عنده، هذا بحسب تصريحاته وظواهر ألفاظه، ولكنه ينسى أن جزءاً مما هو كمال له، ما يسميه بالصفات والأفعال المتعدية، التي يتعدى أثرها إلى غير الله، أي إن فعلها الحادث لا يكون مجرد قيام الحوادث بالذات، بل ينشأ عن ذلك حادث مخلوق آخر خارج ذات الله على حسب تعبيره، وهذا القسم أيضاً من كمال الله عنده، وهذا حقيقة كونه فاعلاً خالقاً للعالم، وكونه كذلك كمالٌ له وبلحاظ هذا القسم، يلزم بالضرورة أن يقال: إن شيئاً من كمالات الله تتوقف على وجود المخلوقات، ولو كانت هذه الكمالات هي أسباب وجود المخلوقات لا ناشئة عنها. والسبب في لزوم هذا على مذهبه أنه يقول: إن كون الله خالقاً بالفعل واجب له، فمن يكون خالقاً بالفعل أكمل ممن لا يكون خالقاً بالفعل، وإن كان خالقاً بالقدرة على الخلق ولم يخلق شيئاً، ولم يوجد ما يمنع من ذلك.

إذن يتضح أن هذا التوقف لازم له بلحاظ مقولاته التي يقول بها.

ولا يصح له ولا لأصحابه أن يقولوا: إن هذا كمال لازم عن كمالاته، وليست كمالاته متوقفة عليها في الوجود، كما أن المتكلمين (أشاعرة وما تريدية) يقولون: العالم دالٌّ على كمال الله، وهو كمال منه لا له؛ لأن المتكلمين لم

يقولوا: إن هناك صفة وجودية قائمة بالله حادثة لإيجاد العالم، ولم يقولوا: إن كونه خالقاً بالفعل بمعنى أن هناك مخلوقاً مغايراً له موجود بإيجاده، كمالٌ له. ولما لم يقل المتكلمون بذلك، لم يلزمهم ما يلزم ابن تيمية من احتياج وتوقف كماله على غيره.

ومن الإشكاليات التي يبرزها موقف ابن تيمية، أنه يشترط لكي يكون الله فاعلاً، أن يكون هناك فعل حادثٌ بذاته، لكي يوجد المخلوق المراد إيجاده خارج ذات الله. فهل هذا الفعل الحادث في الذات علة أم هو شرط لوجود المخلوق الخارج، الظاهر أنه علة لإيجاد المخلوق الخارج، ولذلك إذا دام المخلوق خارجاً يجب أن يكون ذلك مشروطاً بدوام العلة (وهي الصفة الحادثة أو الفعل الحادث القائم بذات الله)، فما دام هذا الفعل يدوم وجود الخارج، والسؤال هنا:

هل يكفي وجود العلة القائمة بالذات لكي يوجد المخلوق خارجاً، أم يشترط وجود أمرٍ آخر بينهما، كالآلة والواسطة بين الفاعل والمفعول؟

فإذا قال بكفاية وجود العلة وعدم الحاجة إلى ما سواها لقيام المخلوق خارجاً، أي إن معنى ذلك: إنّ الاعتبار بين العلة والمعلول كافٍ لثبوت المعلول خارجاً، بدون توسط آلة وجودية زائدة. فالإشكال الوحيد هنا يرجع في صحة قيام الفعل الحادث والصفة الحادثة في الذات؛ لأنه فيما سوى ذلك، يتوافق مع أهل السنة في القول بعدم اشتراط أمور وجودية وآلية أخرى لتمام الفعل.

وإن قال بلزوم ثبوت واسطة وجودية كالتماس أو غيرها؛ لكي يتم التأثير ولو كان ذلك في بعض أنواع التأثير والتصرف، فهذا قول بأن فعل الله يتوقف على آلة وواسطة للتأثير، وهو منشأ افتقار آخر.

والمصرَّح به في كلام ابن تيمية وصَحْبه أن الله عندما يخلق بعض الأمور يمسها بيديه مسيساً، وهذا قول بالواسطة وعدم كفاية القدرة للفعل. أي إن الفعل غير المشروط بالجهة والمماسة ونحو ذلك، محال في حق الله تعالى، وهو رجوع إلى تحديد قدرة الله، وتنفتح الأسئلة الأصلية عن أصل إيجاد مادة الكون؛ لأنه إذا كانت أصل المادة حادثة، انتقض مفهوم الآلية والواسطة، وإلا استحال القول بحدوث المادة، ولزم قدمها أو قدم أصلها.

ولو رجعنا نحلل الاحتمال الأول، وهو عدم التوقف على الآلية (بأي صورة من صورها التي ذكرناها)، فالسؤال الوارد: هل العلية هنا عين مفهوم العلية المعروف عند الفلاسفة، وهي التي تستلزم التسانخ والاشتراك بين العلة والمعلول في بعض الأمور؟ أم هي نوع آخر من العلية؟ ولا يخفى أنه على الاحتمال الأول نرجع إلى القول بمذهب الفلاسفة، مع فارق أن العلة هناك في المفارقات قديمة وهي عين الذات، وفي الماديات وصورها حادثة قائمة بالفلك بحركاته كما قلنا، ولكن الشرط هو الشرط والمعنى هو المعنى؛ لأنّا نتحدث في هذه الحالة عن تعليل طبيعي مادي من جنس التعليل الذي يتكلم عليه الفلاسفة، وفي هذا إشكالات لا تخفى على الناظر.

وبعد، فهذه مجموعة من أهم ما قد يقال في هذا المبحث، وسنحاول فيما يلي أن نحلل مجموعة من عبارات ابن تيمية في نقاشه للفلاسفة، والمتكلمين، وفي تقريره للمذهب الذي يختاره، لنرى كيف تتكامل صورة المعنى الذي أوردناه سابقاً من خلال كلام ابن تيمية نفسه.

طريقة القرآن في إثبات الصانع:

قوله تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ [الطور: ٣٥]، دليل على إثبات وجود الله تعالى؛ وذلك لأن المراد من الآية الكريمة: هل كان وجودهم بلا سبب وبطريقة عشوائية. أم هم الذين خلقوا أنفسهم؟ وما دام الاتفاق والعشوائية لا تصح تفسيراً لوجودهم على هذه الصورة المعينة، ولا تكفي لتفسير وجود الكون كذلك على هذه الصورة الخاصة، ولما كان القول بأنهم هم الخالقون باطلاً بين البطلان، فيظهر من ذلك أن هناك خالقاً خلقهم على هذه الصورة، ويتم هذا الاستدلال بإبطال كونهم مخلوقين بالطبيعة والعلة؛ لأن الطبيعة والعلة لا تنتج إلا معلولاً من جنسها، ولا تفعل إلا على نحو واحد غير متعدد ولا متلون بهذه الصور المختلفة، ويتم سوق البرهان بإبطال نسبة خلقهم إلى موجود آخر غيرهم وغير الإله؛ لعدم الدليل عليه؛ ولأنه إن لم يكن واجب الوجود، فالسؤال يتوجه عليه نفسه: من الذي خلقه؟ فلا سبيل إلا الاعتراف بأن للكون خالقاً. كما أن للنفس خالقاً، لا يتصف بصفات الافتقار التي يتصف بها المخلوقون، وهذا الخالق هو واجب الوجود.

وهذه صورة من صور الاستدلال بدليل النظام، وهو دليل الاختراع والخلق، ولكن هذا الدليل لا يتم إلا بإحالة كون المادة مستغنية في وجودها عن موجدٍ واجب الوجود، فلو قال قائل: إن المادة قديمة لا تحتاج لموجدٍ غيرها، فله حينئذٍ أن يعزو هذه الصور المختلفة والأشكال المتنوعة من الموجودات لفعل الدهر، ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وهذا هو مذهبُ الدهرية؛ ولذلك فالدليل لا تتم حجيته إلا بإبطال استغناء العالم في أصل مادته وفي صورته الخاصة التي هو عليها عن خالق يخلقه.

وها هنا احتمال أن يقول قائل: إنه يكفي للوصول إلى إثبات وجود الله، النظر في الصنعة المتقنة، وهذا ينقلنا لإثبات الصانع الذي يستحيل كونه الاتفاق، والطبيعة والعلة، ولا نتوقف في العلم بالصانع على علمنا بأنه أوجد أصل المادة أيضاً فضلاً عن صورتها، بل يكفي النظر في الصورة فقط لنعلم حدوثها وافتقارها للصانع الواجب الوجود، أما أصل المادة، فعدم العلم بحدوثه لا يضر هنا.

ولنا أن نوافق هذا القائل مؤقتاً فنقول: لو سلطنا النظر فقط على الصورة كما تقترح، فإن العقل السليم يتأدى إلى إثبات الصانع كما قلت، هذا قد يُسَلَّم، ولكن مع ذلك، فالمعارض له أن يقول لك: ما لم تثبت احتياج أصل المادة للصانع فلا تتم لك وجه الدلالة؛ لأن مرور سنوات لا نهاية لها على المادة، وتقلب الصور على أصلها، كفيل بأن ينتج هذه الأنواع مصادفة وعشوائياً. وما لم تثبت محدودية زمان وجود أصل المادة، فإن لنا أن نعارضك بهذا الاعتراض، وندفع لزوم القول بالصانع المختار المفارق، بل يكون الصانع محايثاً للكون، وهو عين هذه القوانين التي تنشأ عشوائياً، وتحافظ على نفسها لتطرد بعد ذلك بوجودها؛ لاشتمالها على مقاومة كافية للفساد الناشيء على غيرها، فإن اجتماع أجزاء المادة على نسق معين، لكفيل بنفسه بأن يدفع عنها آفات قد لا تجد ما يدفعها عن غيرها، مما لم يجتمع ويأتلف على نسق واحد.

وهكذا نفسر الاختيار الطبيعي، وبقاء الأصلح أو الصالح للبقاء، مع عدم توقفنا على إثبات الصانع، فما لم تثبت حَدَث العالم، يبقى هذا الاحتمال وارداً.

ولأجل هذا الاحتمال الذي يصعب دفعه، ما لم نثبت إما إمكان العالم في

نفسه، أو حدوثه، تبقى الدلالة المذكورة غير تامة.

نعم؛ إن الدلالة تامة على خالقٍ ما، ولكن تعيين الخالق وكونه مغايراً للعالم مريداً عالماً... إلخ، لا يمكن أن تتم إلا بإثبات الحدث أو الإمكان لأصل مادة العالم، وكلاهما يستلزم الافتقار، ولا شك أنه مع حدث العالم، تكون الدلالة على المطلوب أقوى وأشد وأوضح؛ لأنه مع التسليم بقدم المادة، وافتقار أصلها إلى موجود هو علة؛ لعدم إمكان إيجاد قديم بالاختيار، لن يزال الاحتمال السابق موجوداً، وهو أن المخلوقات المشاهدة حادثة وموجودة بفعل القوانين الطبيعية والانتخاب والتكامل الداخلي شيئاً فشيئاً، ما دام معها زمان لا بداية له. فمع فرض القِدَم الزماني لمادة العالم، يعسر إثبات صانع مختار مفارق للعالم، ولا يرى العقل البشري حاجة لافتراض حدوث المادة أصلاً، بل إنه يقوى عنده قِدَمُها، ما لم يضم لذلك الإمكان أو الحدوث.

إذن، نقول: إن دلالة الأنفس والآفاق، دلالة صحيحة قوية؛ بشرط إدراج افتقار أصل المادة في الوجود لمن يوجدها، أو إذا قلنا إن نفس هذه الدلالة، أعني دلالة النظام كما تدل على العناية والعلم، تدل على اختراع أصل المادة وجنس صورها المتغيرة، فتصبح عندئذٍ مقدمة حدوث العالم مدلولاً لهذا الدليل، أو مقدمة من مقدماته.

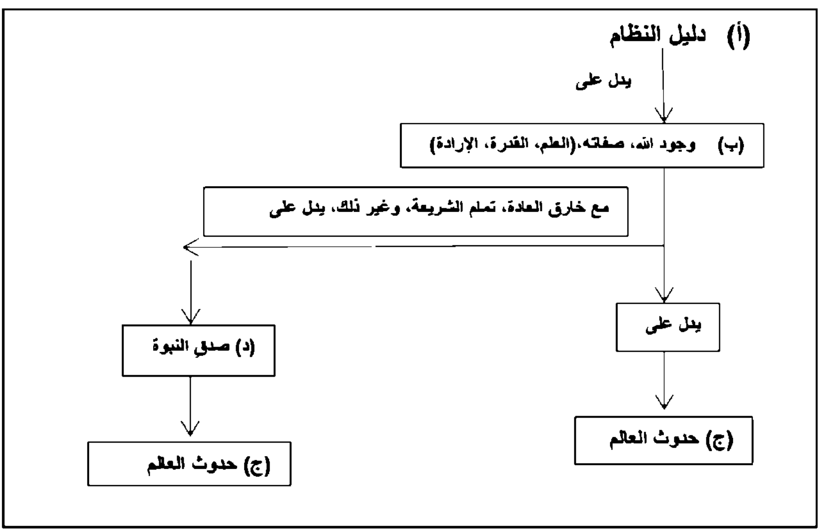
ولو فرضنا كفاية الدليل على الدلالة على وجود الله تعالى بصفاته، من دون الحاجة إلى إثبات حدث العالم في أصله وحدوث مادته، فإننا حالما نتوصل لإثبات وجود خالق مختار يحتاجه كل شيء، وهو صانع مبدع لكل الكائنات، فإن هذا يستلزم بالضرورة كون هذا العالم مفعولاً لهذا الفاعل مادة وصورة، ولا يتوقف علمنا بذلك على السمع، بمعنى: إن النظر في نفس هذا الدليل

يفيدنا العلم بحدوث أصل مادة العالم، ولنا أن ننتقل إلى السمع؛ لنستفيد منه ذلك أيضاً.

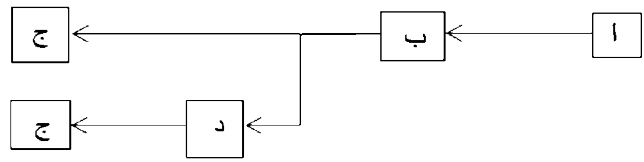
وهذا يعني أنه على هذا الاحتمال، تصبح الطريقة لإثبات حدوث أصل مادة العالم عقلية وسمعية، كما قال العلماء في الوحدانية وغيرها من الصفات التي يمكن إثباتها بالعقل والسمع، ولا يلزم الدور بناءً على ذلك، وعلى كل هذه الاحتمالات، فالعالم يجب القول بحدوثه.

يبقى ها هنا أمرٌ مهم: وهو أن السمع يتوقف ثبوته على إثبات وجود الله، وإثبات صدق النبي، ولا يمكن إثبات نبوة النبي إلا بإثبات كونه مرسلاً من عند الله تعالى، مع ظهور الدلائل الدالة على ذلك؛ وهذا المطلب إما أن يتوقف على إثبات حدوث العالم أولاً، فإن توقف رجعنا إلى ما كنا فيه، وإلا صح المدّعى.

وتقريباً لما ذكرناه، نورد هذا الشكل:



وصورة الاستدلال باختصار:



وهذا يعني أن حدوث العالم يمكن الاستدلال عليه بطريقتين (ب) و(د)، وهذا بشرط عدم توقف دلالة [(أ)←(ب)] على (ج)، وإلا لزم الدور كما هو ظاهر.

وصورة هذا الاحتمال على النحو التالي:

(أ)← (ج)← (ب)← (د)← هذا إذا شرطنا حدوث العالم للدلالة على وجود الله.

(أ)← (ب)← (ج)← (د)← هذا إذا قلنا إن الدلالة على النبوة مشروطة بمعرفة حدوث العالم.

وحينئذ لا يصح الاستدلال على (ج) بـ(د)← كما هو ظاهر.

وأهل السنة من المتكلمين يقولون: بأننا يمكن أن نستدل بالعقل وَحده وبالسمع وحده عن حدوث العالم، وكلاهما طريق معتبر، وإن كان الأكثر يرى أن الطريقة الأصح، هي الدلالة العقلية على حدوث العالم؛ لأن إثبات وجود الله لا يتم على وجهه إلا بإثبات حدث العالم. وعلى كل احتمال، فالعالم الموجود يجب أن يكون حادثاً، ويستحيل أن يكون قديماً، قولاً واحداً، عند متكلمي الإسلام، والخلاف في طريقة إثبات ذلك، لا يضر اتفاقهم على كونه حادثاً.

وهذه طريقة النظام تحتمل ما ذكرناه، بخلاف كلٍّ من طريقَتَي الإمكان والحدوث، فكل منهما ـ على أصول المتكلمين ـ تستلزم حدوث العالم، وكون حدوثه موجباً للعلم بوجود الصانع، ووجود الصانع بصفاته المعلومة، شرط العلم بصحة دلالة الخارق على نبوة النبي. هذا هو الترتيب المعتبر عندهم.

وأما أهل الفلسفة، فمع قولهم بدلالة إمكان العالم على وجوب وجود الواجب، إلا أنهم يصححون كون العالم قديماً مع كونه معلولاً عن الواجب؛ لأنهم لا يقولون بصانع مختار، بل علة موجبة.

فالقول بقدم العالم بشخصه، لا يتم إلا على أصول المتفلسفة كما هو ظاهر، ولما كان ابن تيمية ومَن معه لا يقول بقدم مادة العالم، بل يقول بحدوث شخصه، غاية الأمر أن نوع العوالم قديم كما يزعم، بمعنى، أنه لا عالم إلا وقبله عالم، وما من مخلوق إلا قبله مخلوق آخر، وهكذا، لا إلى أول، وذلك بناءً على أصلين قال بهما:

١ – اتصاف الله بالحوادث.

٢ – قدم نوع الحوادث، كما بيناه سابقاً.

والمتكلمون لما منعوا قيام الحوادث، ومنعوا التسلسل، لم يصح عندهم القول بالقدم النوعي، لا فيما يتعلق بصفات الإله، ولا فيما يتعلق بالمخلوقات المفارقة للإله، فقالوا بالقدم لله ذاتاً وصفاتٍ، وقالوا بالحدوث للمخلوقات ذاتاً وصفات.

وابن تيمية قائل بقدم ذات الله بعينها، وقدم نوع بعض صفات الله، وقائل بالقدم النوعي للمخلوقات.

والفلاسفة قائلون بقدم ذات الإله مع نفي صفاته،وقائلون بقدم مادة العالم بعينها، مع اختلافهم في قدم بعض الصور الشخصية لما تحت الفلك، واتفاقهم على القدم النوعي في غيرها.

فوافقهم ابن تيمية في القدم النوعي للصور، وخالفهم في قولهم بقدم مادة العالم، وخالف المتكلمين بقدم نوع الصورة.

والمتكلمون قائلون بحدوث النوع والشخص للصور والمادة.

فهذا هو بيان المذاهب الثلاثة بأوضح سبيل، وكلما اتضح لنا تفاصيل هذه المذاهب، سيسهل ذلك أمر تحليل كلام ابن تيمية، ومقارنته بغيره في دقائق هذه المسائل والأصول.

ولا يخفى أن طريقة حدوث العالم وإمكانه من أصله، ودلالة ذلك على وجود الله تعالى، طريقة قرآنية أيضاً، ودل على ذلك آيات القرآن بسرد مجادلة أبي الأنبياء إبراهيم عليه الصلاة والسلام للكفار ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، دلالة منه على أن مطلق الحركة والتغير في الأوصاف، بعظم الحيز وصغره، ولو بالإمكان، من أبلغ الأدلة على كون ما يتصف بذلك ليس بإله، ولا واجب الوجود.

قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ
ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ
ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي
لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ
أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي
فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩﴾ حتى قال

تعالى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٧٥-٨٣].

فالاستدلال بحركة السموات والأرض، وافتقارها جميعاً، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، منيرة أو مظلمة؛ لأنها كلها تأفل ويجوز عليها الأفول، وكل ما كان كذلك فهو ليس بإله، بل الإله ينبغي أن يكون فاطراً للسماوات والأرض، فيستحيل أن يكون شيءٌ قديماً مع الله تعالى؛ لاحتياج السماوات والأرض لله تعالى، وهذه الحجة تنتج إمكان السماوات والأرض، ولزوم حدوثها، وكون محدثها وموجدها وفاطرها مغايراً لها في الصفات والذات.

وهذه الآيات يُستنبط منها كل من دليل الإمكان والحدوث، بدلالة الحركة والتحيز، وطروء الصور والأشكال المختلفة على المخلوقات، وتنتج حدوثها كلها وافتقارها لموجد يفطرها ويبدعها إبداعاً: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: ١٠١]، ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦٢]، فكل هذه الآيات تدل على أن السماوات والأرض مخلوقة لله تعالى، صورة ومادة.

ولنا أن نتساءل الآن: هل الطريقة القرآنية تنتج أن الله تعالى لم يزل معه بعض مخلوقاته؟ أم تنتج أن الله غني عن العباد، وأنه جل شأنه كان ولم يكن شيء غيره، وخلق مخلوقاته بإرادته وقدرته، وأنه لم يستفد كمالاً خاصاً به من خلقه الخلق، ولم يزدد بكونهم موجودين شيئاً لم يكن قبل خلقهم من صفته.

إن تدبراً سريعاً في طريقة القرآن ومدلولاته، تنتج بالضرورة ما نصّ عليه أهل السنة من عدم الاحتياج، وعدم ضرورة الخلق، وعدم استفادة الله كمالاً ولا صفة بخلقه المخلوقات، وسنرى في أثناء نقاشنا لمذهب ابن تيمية، أن نزاعه مع الأشاعرة دائرٌ بالفعل حول هذه المعاني، لا حول غيرها، وسنرى بوضوح أنه يزعم أن القرآن والسنة يدلان على أن الله لم يكن موجوداً إلا ومعه شيء من مخلوقاته، وأن هذا يزيده كمالاً وصفات وجودية، لم يكن ليتصف بها لولا أن خلق المخلوقات.

تقرير طريقة ابن تيمية

في إثبات وجود الله

يعتمد ابن تيمية على قوله تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥] فيقول: «هذا تقسيم حاصر ظاهر، يتبين به ثبوت الخالق الصانع بأيسر تأمل، فإن العبد يعلم أنه لم يكن شيئاً وأنه كان بعد أن لم يكن، ويعلم أنه لم يصنع نفسه، ولم يبدعها، فإن العلم بامتناع هذا من أبين العلوم البديهية، وكذلك يعلم أنه لم يكن من غير مكوِّن، ولا حدث من غير مُحدِث، ولا خلق من غير خالق، والعلم بهذا أيضاً من أبين العلوم البديهية، فتعين أن له خالقاً»[1] اهـ.

إذن؛ الطريقة التي يقترحها ابن تيمية تتألف من الخطوات التالية:

١ - العبد لم يكن ثم كان ← وهذه تعلم بالبديهة.

٢- العبد يعلم أنه لم يصنع نفسَه ولم يبدعها ← من أبين العلوم البديهية.

٣- يعلم أنه لم يكن بلا مكوِّن، ولا حَدَث بلا مُحدِث، ولا خلق من غير خالق خلقه ← وهذا من أبين العلوم البديهية.

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٤٩.

٤ – يتعين من المقدمات السابقة أن له خالقاً.

فالمقدمات التي يقترحها ابن تيمية يحكم على أن كل واحدة منها بديهية، بل في أعلى مراتب البداهة، ويحكم بكفايتها في إنتاج المطلوب، وهو أن للعبد خالقاً، وينبغي أن يكون هذا الخالق المدلول عليه بهذه الصفات، متعيناً مفارقاً للمخلوقات، متصفاً بالصفات الواجبة للإله، وكل هذا بالطبع ينتج في دعوى ابن تيمية من مجرد هذه المقدمات البديهية.

وبما أن المقدمات بديهية، والاستدلال بديهي الصورة، إذن العلم بالنتيجة ينبغي أن يكون قريباً من كل إنسان، إن لم يكن بديهياً بعد العلم بما مَرَّ، ولكن؛ هل ما قرّره ابن تيمية من طريقة الاستدلال على وجود الله يفي بدعواه وبمطلوبه؟ هل يحكم العاقل بالضرورة والبداهة على جميع هذه المقدمات، وهل التلازم بينها وبين النتيجة واضح بديهيٌّ أيضاً، بحيث لا يتصور الخلاف فيه كما يصوِّره ابن تيمية.

إن المقدمة الأولى، بأن العبد لم يكن ثم كان، إن قصد بها أنه لم يكن على هذه الصورة، ثم كان على هذه الصورة، لَسُلِّم ولم يكن هناك مجال للنزاع، ولكن النقاش سيكون في كون العبد على صورةٍ أخرى غير هذه الصورة، ثم انتقل به الحال من الصورة السابقة للصورة الحالية، ككونه في صورة أجزاء من مني والديه، فلما اجتمعا ظهرت صورته الجديدة، وهذا يفتح المجال للكلام في سبب الكون على الصورة الأولى، وكذا يتوجه السؤال على وجود والديه وهكذا، فتنشأ مشكلة العلم بأصل وجود الجنس البشري أو العلم بأول بشريٍّ وجد، وكان سبباً في وجود من وراءه؟ ولا أعتقد أحداً يقول إن العلم بذلك بديهي، ولا أنه قريب من البداهة.

وأما المقدمة الثانية: فنعم؛ العلم بأن العبد لم يصنع نفسه بقصدٍ وإرادة متوجهة، معلوم بالبداهة، ولكن قد يقال: إن وجود العبد في صلب والديه بصورة أخرى، تعمل في ضمن قيود القوانين الطبيعية، والقوى المودعة، والطبائع، قد يكفينا لنقول: إن للعبد وهو بهذه الصورة مدخلية (طبيعية لا قصدية) في وجوده، وذلك من جهة أنه خاضع للقواعد والقوانين الطبيعية، التي لا نعلم بالبداهة فضلاً عن أعلى الدرجات البديهية، بأنها وجدت بغيرها، فالقانون محايث لها غير منفصل عنها، بل هي وجه من وجوهه وأحد مصدوقاته، فنفي مدخليته بالكلية في صناعة نفسه غير مسلم من هذا الوجه.

وأما المقدمة الثالثة: فنعم؛ لا بُدّ من العلم بوجود سبب ومُحدِث وخالق، ولكن، هل العلم بالسبب مطلقاً مساوٍ للعلم بالمحدث والخالق، مع ما يشتمل عليه مفهوم المحدِث والخالق وما يتضمنه من صفات ذاتية وفعلية؟

يعني قد نسلم رضوخ الإنسان لكونه ناشئاً عن سبب، ولكنه قد ينازع في حقيقة هذا السبب، ويقول: تكفي الأسباب الطبيعية لوجودي على هذه الهيئة، وتكفي القوى الطبيعية، وتكامل الصفات شيئاً فشيئاً إلى أن يتم ظهور أول إنسان على هذه الصورة، والعلم بنقض ذلك الاحتمال، ليس من العلوم البديهية، فضلاً عن كونه من أبين العلوم البديهية.

ونحن ما زلنا حتى الآن نعاني في هذا العصر من فكرة التطور، وكثير من الخلق يرونها قادحة على أقل تقدير في بديهية المقدمة التي يسوقها ابن تيمية. والحقيقة أن هذه المقدمة على هذه الصورة غير مسلم بدهيتها، لا في العصور المتقدمة ولا في عصرنا الحالي. ودعواه أنها في أبين درجات العلوم البديهية لا يسلم، بل هي من النظريات خصوصاً عندما تخوض في تفاصيلها وفي الشبه

الموردة عليها، ولا أعتقد أحداً مع استحضاره الشبه والنظريات المعارضة لهذه الدعوى، يجرؤ على القول بما جرؤ عليه ابن تيمية، ولو فعل فلن يجد كثيراً من العلماء المحققين يوافقونه على هذا الزعم.

فغاية ما تدل عليه التغيرات، وجود أسباب ما أنتجتها، ولكن كون هذه الأسباب منحصرة في الخالق الفاعل المختار الذي يطلب بهذا النمط من الاستدلال الوصول إليه، أمرٌ نظريٌّ بالضرورة.

ولذلك، فإن هذه الطريقة على النحو الذي زعمه ابن تيمية غير مسلمة، ولا يذعن لها أهل العلم، قد يذعن لها كثير من العامة، ولكن هؤلاء ليسوا معيار البداهة ولا معيار سداد الاستدلال، وفضلاً عن ذلك، لو توجهنا على هؤلاء بالشبهات والتشكيكات، لشكوا جداً في هذه المقدمات التي يصفها ابن تيمية، بأنها في أعلى درجات البداهة.

والذي نريده من هذه المناقشة الموجزة، والتحليل السريع، أن الدليل على هذا النحو الذي يسوقه عليه ابن تيمية غير موفٍ بالمقصود، ولا نسلم له أنه هو الطريقة القرآنية، ولا نسلم أن القرآن يقرر بداهة هذه المقدمات، فضلاً عن بداهة إنتاجها للمطلوب.

ولذلك فإننا نعلم أن أهل السنة لم يدَّعوا بديهية جميع هذه المقدمات، بل قرروها وبينوها بياناً بشواهده وأدلته، وضموا لذلك إبطالهم الاحتمالات الأخرى التي قد يتعلق بها المخالف لوجود الإله من دعوى العشوائية، أو القوانين الطبيعية، أو القوى المودعة أو العلل المادية الجامدة، وغيرها من احتمالات، ثم قالوا: بعد إبطال هذه الاحتمالات، ينحصر المطلوب في الإله الفاعل المختار، ولم يقولوا إن دلالتها على الله الفاعل المختار بديهيٌّ كما زعم ابن

تيمية، وقد أشرنا إلى شيء من ذلك فيما مضى.

ولم يبين ابن تيمية الجهات والمعاني من أجلها يعرف الإنسان أنه حادث محتاج إلى محدث، فهل هذه المعاني: الإمكان، أو التغير، أو المحدودية، أو التركيب، أو التحيز، أو ماذا؟ وسوف يستغرب القارئ كثيراً إن قال ابن تيمية إن التغير أو المحدودية وما بعدها، علة احتياج الإنسان والمخلوقات إلى الخالق، والسبب في الاستغراب، أنه يثبت على الله تعالى تغيراً، ويقول: إنه محدود وأنه متحيز، فيستحيل أن تكون هذه المعاني علة معرفة الإنسان عند ابن تيمية لحدثه واحتياجه للخالق، وإلا لزم الأمر نفسه في حق الله على مذهبه.

وربما لذلك اكتفى بالقول إن هذه المقدمات معلومة بالبديهية، بل هي من أبين العلوم البديهية عنده، والعلوم البديهية لا تعلل بغيرها، وإلا كانت غيرها أبين منها؟!

ولما كان ابن تيمية يعتمد كثيراً على بعض الكلمات، التي ينقلها عن الأشعري، وبعض المتقدمين؛ ولأنه ينقل منها ما يخدم وجهة نظره بالقدر الذي يريده هو، ولا ينقل ما يخالفه فيه الأشعري، بل ما ينقض فيه أصوله التي يقررها هنا، وفي كتبه الأخرى، فمن الجدير أن نلخص ما قرره الإمام الأشعري من الدلالة المعتبرة عنده على وجود الإله، ونشير إلى العلل، والمعاني التي من أجلها يعلم الإنسان افتقار المخلوقات للخالق، وهي المعاني التي يتغافل ابن تيمية عن ذكرها؛ لأنها تعكر عليه مذهبه، بل تقلعه من جذوره، ويكتفي بنقل ما قد يتوهم أنه يفيده في ذم طريقة الحدوث.

تقرير الأشعري لدليل النظام وكيفية دلالته على الله وصفاته

سنعتمد في هذا المطلب على ما أورده الأشعري في الكتاب المنسوب إليه[1] باسم «رسالة إلى أهل الثغر»، وسننقل من مواضع متعددة من كلامه ليتضح مراده، وليظهر للباحث عن الحق أن ابن تيمية من أبعد الناس عن كلامه حتى في هذا الكتاب الذي يختلس منه خلسات، ويترك معظم ما قرره وأصَّله، ليوهم عامة قرائه أن الأشعري موافق له في أصوله وفروعه.

ولكي لا نطيل أكثر من ذلك، نشرع في تقرير أصول استدلال الأشعري بهذه الطريقة، ليقارن القارئ بين كلامه وكلام ابن تيمية، وبذلك يتضح المقام.

بيَّن الأشعري أن الله تعالى بعث رسوله عليه الصلاة والسلام للناس وهم متشتتون، فمنهم كتابي يدعو إلى ما بين يديه، وفلسفي تشعبت به الأباطيل، وبرهمي ينكر أن يكون لله رسل، ودهري يدعي الإهمال ويخبط خبط عشواء، وثنوي حائر، ومجوسي يدعي ما لا يعلم، وصاحب صنم يعكف عليه يزعمه رباً، ونبههم الله تعالى جميعاً على حدثهم، ودعاهم إلى توحيد الـمُحدِث لهم، والطريق لبيان ذلك هو معرفته بما فيهم من آثار صنعته، وأمرهم نبيه صلى الله عليه وسلم بترك ما كانوا عليه من أباطيل بعد بيان فسادها لهم، ودلالة المعجزات والآيات الباهرة على صدقه فيما يخبرهم به.

دلَّـهم على حدثهم «بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك

---

(١) صرح غير واحد من الباحثين أن هذا الكتاب لابن مجاهد، تلميذ الأشعريّ، ولكن المهم الآن ما هو موجود في الكتاب من معانٍ سواء كان لابن مجاهد أو للأشعري.

من اختلاف اللغات»[1]، وذلك «حيث قال الله عز وجل: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١] فنبههم عزَّ وجلَّ بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك، وشرح ذلك بقوله عز وجل: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١١-١٤]"[2].

وتأمل كيف يجعل الأشعري علة الاحتياج إلى الصانع، هو التقلب في الهيئات التي كانوا عليها، وهذا هو لبُّ دليل الحدوث، وهو معنى التغير كما ترى، فكأنه قال: إن تغيرهم وطروء الحوادث عليهم، هو السبب الذي يجعلنا نعلم احتياجهم إلى صانع وخالق يخلقهم.

ولم يترك الأشعري هذا المعنى الذي ذكرناه محتملاً مجملاً، بل صرح به وزاده بياناً فقال: «وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان، ووجود المحدث له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديماً، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره، وكونه قديماً ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها، ودلَّ ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه»[3].

ولنتوقف قليلاً هنا لنحلل هذه الفقرة وندرك معاقدها، فإن كثيراً من

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر: ص ١٤٢.

(٢)رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٤٣.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٤٤..

الناس يمرون عليها بلا تفهم، وأمثال ابن تيمية قد لا يلفتون النظر إليها أصلاً ولا يدققون فيها؛ لأن فيها ما لا يرضون به.

فقد صرَّح الأشعري هنا بقواعد لا بُدّ من الانتباه إليها:

القاعدة الأولى: كل متغير لا يكون قديماً.

القاعدة الثانية: القديم لا يجوز عدمه.

وهذه القواعد كما لا يخفى أصول دلالة الحدوث، فالحدوث يبنى على ملاحظة تغير ما، وليكن الحركة، ثم الاستدلال على أن المتغير لا يمكن أن يكون قديماً؛ لأن القديم لا يكون متغيراً، ولأن التغير ينتهي حتماً إلى نقطة أولى يبدأ منها التغير، وهذا هو معنى استحالة التسلسل، فكل تغير يدل حتماً على لزوم وجود بداية للتغير، وبالتالي وجود بداية للمتغير الذي يقوم به هذا التغير، وهذا هو الأصل المشهور أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وهو أصل من أصول دلالة الحدوث.

فنحن إذن نقرأ مع الأشعري دلالة على الحدوث بلحاظ تغير الهيئات، وليس فقط التأمل في حسن الصنعة والانتقال من الصنعة إلى الصانع من دون المرور بتعقل حدوث المصنوع، وهذا معقد مهم ومنعرج أصيل في سوق الدليل كما ذكرنا من قبل. وقد يقول قائل: لعل الأشعري لا يريد إلا أن الإنسان بعينه حادث، فهو لم يتكلم حتى الآن إلا عن الإنسان وتقلبه في الهيئات، وما كان كذلك فهو حادث، فهو يريد إثبات حدوث الإنسان فقط كما قال ابن تيمية، والمسألة في دليل الحدوث قائمة لا على حدوث الإنسان فقط، بل على حدوث الكون بما فيه من أفلاك؟

ونقول لهذا القائل: يكفي التأمل في العلة التي من أجلها حكم الأشعري على الإنسان بالحدوث؛ لنعلم أنه ينبغي على العاقل تعميم حكمها على كل من قامت به، سواءً كانت أفلاكاً أم أملاكاً، ولو قامت هذه العلة بأي موجود، للزم هذا الموجود حكمها وهو الحدوث، ولكن لنثبت فهمنا، ولكي لا يكون قائماً على مجرد الاستدلال والقياس كما بينا، مع كفايته في هذا المقام، فسوف نورد من كلام الأشعري ما يدل كفايةً على عموم العلية هذه، وعموم الدلالة في الإنسان وفي غيره من الموجودات.

قال الأشعري: «وإذا كان هذا على ما قلنا، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير، منتهياً إلى هيئات محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت قبلها محدثة، ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم، من قِبَلِ أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق فيتم من غير مرتب له، ولا قاصد إلى ما وجد منه فيها، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئة المخالفة لها، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها بذلك إلى محدثها ومرتبها؛ لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروباً كثيرة، لا يقتضي واحد منها سلالة الطين، ولا الماء المهين بنفسه، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق؛ لاحتمالها لغيره.

فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان في هيئته المخصوصة به، دون غيره من الأجسام، وما فيها من الآلات المعدة لمصالحه، كسمعه وبصره وشمه وحسه وآلات ذوقه، وما أعد له من آلات الغذاء»[1]، وشرع الأشعري في عدِّ بعض وجوه الحكمة والتدبير، الظاهرة في جسد الإنسان وتناسب أعضائه، مما هو معلوم، إلى أن قال: «وغير ذلك مما يطول شرحه، مما لا يصح وقوعه بالاتفاق،

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٤٧.

ولا يستغني فيما هو عليه عن مقوِّم يرتبه، إذ كان ذلك لا يصحّ أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهين بغير صانع ولا مدبر عن كل عاقل متأمل، كما لا يصح أن يترتب الدار على ما يحتاج إليه فيها من البناء بغير مدبر يقسم ذلك فيها، ويقصد إلى ترتيبها»[1].

إذن فالأشعري يصرح بأن التغير مستلزم للعلم بأنَّ أصل المتغير من الأجسام ينبغي أن يكون حادثاً، وأن هذا دليل عام، غير مختص بالإنسان وحده، وتأمل قوله: «وجب أن يكون ما عليه الأجسام، من التغير منتهياً إلى هيئات محدثة، لم تكن الأجسام قبلها موجودة».

ألا ترى في هذا نصاً صريحاً على استحالة التسلسل في الماضي، ونصاً صريحاً على أن كل متغير ينبغي أن يكون حادثاً، فما لا ينفك عن التغير متغير وحادث بالضرورة، والتغير ينتهي في الزمن الماضي إلى مبدأ، وإذا انتهى إلى مبدأ، فمعنى ذلك استحالة التسلسل في الماضي، وإذا استحال التسلسل على المتغير، وجب حدوث أصل ما قام فيه التغير، أي: حدوث أصل الأجسام المتغيرة، فكل متغير لا بد أن يكون حادث الأصل.

وهذا المعنى الظاهر في كلام الأشعري، لم يلفت ابن تيمية في هذا الكتاب نظره ولا نظر القارئ إليه؛ لأنه يناقض مناقضة صريحة ما يدعو إليه ابن تيمية من وجوب قيام الحوادث في الذات الإلهية، ولو سألنا الأشعري عن ذات تقوم بها الحوادث، لقال بكل صراحة ووضوح: إنَّ هذه الذات يجب انتهاؤها إلى بداية في الوجود؛ لاستحالة استمرار التغير لا إلى بداية، أي لاستحالة التسلسل، وهو الأصل الذي يجنِّد ابن تيمية أجناده لمناقضته.

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٥١.

إذن يوجد اختلاف ظاهر وأصلي بين طريقة الأشعري في «الرسالة إلى أهل الثغر»، وبين طريقة ابن تيمية، وليس الاختلاف في وجه إجرائها وتقريرها أي في الأسلوب اللغوي فقط، بل في الأصول المعنوية التي يعتمد عليها كل منهما كما هو ظاهر. ونرى أن الأشاعرة لا يختلفون مع الأشعري في هذه الأصول، وسيزداد هذا الاتفاق بل البناء والتكامل والتكميل وضوحاً وظهوراً، خلافاً لابن تيمية، حيث يزعم وجود انقطاع بين ما قرره الأشعري وما مشى عليه الأشاعرة من بعده. والحقيقة أن دعوى الانقطاع هذه مجرد مغالطة ظاهرة لكل ذي تأمُّل ونظر، أما اللاعبون بالألفاظ، الغافلون عن حقائق المعاني، فيسيرون وراء كل ناعق.

ولنتأمل في كلام الأشعري أيضاً من جهة ثانية حيث قال: إنه لا بُدَّ من إبطال الاعتماد على الاتفاق، أي العشوائية والمصادفة، وعدم القصدية في التدبير، وهو الاحتمال الذي كان يلجأ إليه بعض الدهرية القدماء، وما يزال يقول به التطوريون في هذا العصر، وبدون إبطال الاعتماد على الاتفاق، تبقى دلالة الدليل الذي ذكره محتملة غير قوية. فالمسألة إذن غير بديهية، ولا هي في أعلى درجات العلوم البديهية، كما كان يزعم ابن تيمية، فشتان بين منهج ابن تيمية في تقرير الدليل، وبين طريقة الأشعري الذي يسبقه بحوالي خمسمئة سنة في ذلك.

ووجود الإنسان على هذه الصورة دون غيرها من الصور، مع جواز غيرها عليه، لعدم الطبائع الموجبة دليل ظاهر على وجود مدبِّر وخالق قاصد لصنع الإنسان على هذه الصورة دون غيرها. ويؤكد ذلك ما ذكره الأشعري من مظاهر متعددة متكاثرة، تدل على الحكمة المقصودة، وهذا هو السبب الذي

من أجله يسوق العلماء هنا شيئاً من وظائف أعضاء الإنسان مع تناسقها وتعقيدها؛ ليبرهنوا بذلك على أن هذه الكثرة الكاثرة من الظواهر التي تؤدي في النهاية غرضاً واحداً، وتخدم وظيفة لكائن واحد، لا يمكن أن تأتي اتفاقاً، وهذا نوع من الاستدلال بالاحتمالات كما هو ظاهر، فنظرية الاحتمالات تدل دلالة ظاهرة على أن توارد مظاهر وحوادث لا يوجب وجودها على هذا النحو، علل داخلية، ولا طبائع تنساق إليها بالضرورة، لا يدل إلا على صانع حكيم.

وأين هذه الصورة من تقرير الدلالة من دعوى البداهة التي سمعناها من ابن تيمية في جميع مراتب الاستدلال؟ والأشعري ينافي دعوى البداهة في كل مراحل تقريره للدليل، وبما ختمه من قوله: «إذ كان ذلك لا يصح أن يترتب وينقسم، في سلالة الطين والماء والمهين بغير صانع ولا مدبر، عند كل عاقل متأمل»[1]، فالتأمل والنظر مطلوب هنا، ولا يكفي دعوى البداهة كما زعم الزاعمون. وأكد الأشعري الحاجة للتأمل بطريقة أخرى، وهي طريقة ضرب المثال الذي يحتاج إليه لتقريب الصورة المنظور فيها، فقال: «كما لا يصح أن يترتب الدار على ما يحتاج إليه فيها من البنا بغير مدبر يقسم ذلك فيها ويقصد إلى ترتيبها»[2].

وكل من اشتغل بهذا النحو من البرهان، فإنه يحتاج للمثال لتقريب وجه الانتقال من المقدمات للنتائج، وهذا مؤكد لكون الدلالة نظرية لا بديهية فضلاً عن كونها من أعلى رتب العلوم البديهية.

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

ولا يقتصر الأشعري على إجراء الدليل على الحدوث على مادة الإنسان وجسمه، بل يعمم ذلك بالطريقة نفسها على سائر السماوات والأرض وما فيهما من كائنات وموجودات، فيقول: «ثم زادهم الله في ذلك بياناً بقوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، فدلَّهم تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذي بالخلق الحاجة إليه في مصالحهم، التي لا يخفى مواقع انتفاعهم بها، كالليل الذي جعل لسكونهم، ولتبرير ما زاد عليهم من حَرِّ الشمس في زروعهم وثمارهم... إلخ»[١]، وذكر شيئاً من هذه الحكم في خلق السماء والأرض، واختلاف آثار الأفلاك وحركاتها، مما يدل دلالة ظاهرة على كون ذلك ليس بمجرد الاتفاق، بل هو بقصد وتدبير، وزاد فقال: «ودلَّهم على حدَثها بما ذكرناه من حركاتها، واختلاف هيئاتها، كما ذكرناه آنفاً»[٢].

إذن الدلالة التي دلت على حدوث مادة جسم الإنسان، هي عينها التي تدل على حدوث أجسام السماوات والأرض، لا فرق ولا خلاف، فالأشعري رحمه الله إذن يمزج بين دليل الحدوث بالصورة التي نراها، وبين دلالة الإتقان والإحكام، ويؤلف منهما معاً دليلاً واحداً متركباً من هذه الوجوه، ليقصر المسافات على الناظرين، وهذا لما ذكرناه آنفاً، من أن هذا النظام لو فرض غير حادث، بل كان قديماً، لكانت دلالته على المطلوب أضعف مما لو أثبتنا حدثه بمادته وصورته، فانضمام دليل الحدوث إلى دلالة النظام والإتقان، أعظم في التأثير وسوق العقل إلى المطلوب، من انفراد كل منهما على حِدة. ولكن لا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤.

يصح لأحد بعد هذا البيان القول: بأن الأشعري لم يعتمد دلالة حدث العالم ولم يعتبرها، كما يتخيل الواهمون.

وابن تيمية لا يرضى بالطبع بما قرره الأشعري هنا من أن التغير الذي نراه في السماوات والأرض، أي قيام الحوادث في الموجودات، دالٌّ على حدوث تلك الموجودات صورة ومادة، سواءً كانت سماوية أو أرضية، حية أو غير حية، فكل من قامت به الحوادث والتغيرات، وجب بالضرورة العقلية حدوثه. لا يرضى ابن تيمية بهذا اللون من الاستدلال؛ لأنه يزعم بكل جسارة أن الله تقوم به الحوادث، ومع ذلك هو قديم، ويزعم أن قيام الحوادث ليس دالاً على الحدوث لأصل ما قامت به الحوادث والتغيرات.

وهذا الفارق أصلي بين الأشعري، ومعه الأشاعرة وأهل السنة عموماً، من قَبْلُ ومِنْ بَعْدُ، وبين ابن تيمية الذي تلقف هذا الزعم من أفواه الفلاسفة، بل بعضهم، ونسبه بتعصبه للشريعة جاعلاً إياه أصلاً عظيماً، بل جعله أعظم أصول الإيمان، مَنْ أنكره، وسمه بالتعطيل والتحريف وتكذيب الأنبياء والرسل ومخالفة الفطرة.

ولم يقتصر الأشعري على هذه القواعد العظيمة، بل أضاف لذلك ضرورة إبطال القول بالطبائع والعلل السائقة على ما يقوله الفلاسفة؛ لأن الدلالة لا تتم إلا بإبطال هذا الزعم أيضاً، وبهذا تتكامل صورة الاستدلال. فقد قال: «ودلَّهم على حاجتها – أي: السماوات والأرض – وما فيها من الحكم على عظمتها وثقل أجسامها، إلى إمساكه عز وجل لهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ [فاطر: ٤١]، فعرفنا تعالى أن وقوعهما لا يصح أن يكون من

غيره، وأن وقوفهما لا يجوز أن يكون بغير موقف لهما، ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع، وما يدعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجار، وما يخرج منها من سائر الثمار، بقوله عز وجل: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ ﴾، ثم قال عز وجل: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: ٤][(١)].

ثم شرع في الاستدلال على صفات الله من وحدانيته وعلمه... إلخ.

وبهذا تتكامل مقدمات الدليل:

١ - النظر في الإنسان من حيث تغيره يدلنا على حدوثه صورة ومادة.

٢ - وكذلك النظر في السماوات والأرض، من حيث تغيرها يدل على حدوثها صورة ومادة.

٣- النظر في الإحكام والإتقان والتناسق بين مظاهر الكون لأداء وظيفة متكاملة محكمة، يدل على استحالة أن يكون ذلك بمحض الاتفاق والعشوائية. بل لا بُدّ أن يكون ذلك بقصد قاصد، وترتيب مريد.

٤ - النظر في اختلاف النتائج والآثار مع الاتفاق في الشروط والحقائق، يدل على بطلان القول بالطبائع والعلل الداخلية، التي يزعم أنها تقدم تفسيراً كافياً لتنوع السماوات والأرض.

٥ - كل هذه المقدمات تقود إلى احتياج السماوات والأرض بما فيهما إلى موجود ومحدث يخرجها من العدم إلى الوجود صورة ومادة، وهو الإله الحكيم

(١) المرجع السابق، ص ١٥٦.

الخبير.

وسَوقُ الدليل بهذه الخطوات، يدل على احترام للنظر وللناظر، وللقارئ والسامع، ويدل على حرص على وضع كل شيء في موضعه، فهو لا يصف المقطوع به النظري بإنه بديهي، ولا يقلب الأمور، وهذا شأن العلماء الملتزمين بقواعد العلم. وبنحو هذا المنهج تتكامل العلوم والمعارف، لا بمجرد التهويلات والدعاوى.

كيفية معرفة سائر الصفات

ذكر الأشعري أنَّ الله تعالى نبَّه الخلق لكيفية الاستدلال على بقية الصفات والأفعال في آيات من القرآن الحكيم، كدلالة التمانع على التوحيد، وكدلالة: ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، على جواز الإعادة بعد الابتداء، ودل عباد الأصنام على فساد كونها آلهة مستحقة للعبادة، فهي من صناعتهم، وردَّ على منكري الرسالة، وبين لهم صدق النبي عليه الصلاة والسلام بما له في كتبهم من دلالة على اسمه ونعته، وتحدى الناس بالقرآن، وأزعج خواطرهم لحضهم للنظر فيما دعاهم إليه، وأظهر على يديه آيات خارقة للعادة تأكيداً على صحة دعواه، وأمرهم بطاعته.

قال الأشعري: ومعلوم عند سائر العقلاء أنَّ ما دعا النبي صلى الله عليه وسلم إليه مَنْ واجهه من أمته من اعتقاد حَدَثهم، ومعرفة المحدِث لهم، وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى، وما هو عليه من صفات نفسه، وصفات فعله، وتصديقه فيما بلغهم من رسالته، مما لا يصح أن يؤخر عنهم البيان فيه؛ لأنه عليه السلام لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة، ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخي عنه، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور. وإنما كان ذلك من

قبل أنه لو أخر ذلك عنهم، لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله، وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه، وهذا غير جائز عليه، لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره وسقوط طاعته»(١).

ومعنى ذلك أن أصول العقائد ومجامع أدلتها واردة في القرآن الحكيم، والثابت فيه حدوث العالم بما فيه، وأن الله لا يتصف بصفات المحدَثين من المخلوقات، فلو اتصف بما اتصفوا به؛ لكان مخلوقاً محدثاً مثلهم. ولم يرد في القرآن الكريم أن الله متصف بقيام الحوادث بذاته، ولا أن العالم قديم النوع، ولا أن من كمال الله أن يخلق بعض المخلوقات، ولو لم يخلقهم لم يكن كاملاً!! بل الدلائل القرآنية واضحة في أنه جل شأنه لو شاء أن يعدم الخلق أجمعين لما ردَّه عن ذلك أحد، وأن هذا لا ينقص من كمالاته شيئاً.

وبيّن الأشعري أن المسلمين اجتهدوا في جزئيات الأحكام الشرعية بناء على الأصول والقواعد الكلية التي نبههم عليها، ثم قال: فأما ما دعاهم إليه عليه السلام، من معرفة حدثهم والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وعدله وحكمته، فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك.

واتفقوا عليه إلى من بعدهم، فكان عذرهم فيما دُعوا إليه من ذلك مقطوعاً بما نبههم النبي صلى الله عليه وسلم من الدلالة على ذلك، وما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه، وعذر سائر من تأخر عنه مقطوع بنقلهم ذلك إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على مَنْ بعدهم، من غير أن يحتاج ـ

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص ١٧٨.

أرشدكم الله ـ في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده، إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي صلى الله عليه وسلم عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بعد عنه عليه السلام، وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور في أهل النقل الذين عنوا بحفظ ذلك، وانقطعوا إلى الاحتياط في طلب الطرق الصحيحة إليه من المحدثين والفقهاء»[1].

وأهم ما ذكر الأشعري في هذه الفقرات:

١ - الأدلة على أصول علم التوحيد مذكورة أو منبه عليها في الشريعة، وما ذكر فيها كافٍ ودالٌّ على المطلوب، ولا يمكن أن يوجد شيء أقوى دلالة منه على تلك الأصول، ولم تذكره الشريعة أو لم تنبه عليه.

٢ - ومن أجل ذلك تنقطع الحاجة إلى وجوب البحث عن أدلة غير ما هو مذكور في الشريعة، على تلك الأصول.

ومعنى ذلك، أن كل دليل قد يأتي به بعض الناس، وهو غير منبه عليه في الشريعة، إمّا أن يكون صحيحاً أو غير صحيح، فإن كان غير صحيح فلا يصح الاعتماد عليه، وإذا كان صحيحاً، فلن يكون أقرب دلالة ولا أوضح ولا أقوى من الأدلة التي ذكرت في الشريعة، بل سيكون أشدَّ خفاء مع فرض صحة مقدماته، وإذا كان الأمر كذلك، فالاعتماد عليه وَحْدَه وترك ما جاءت به الشريعة، سيكون بدعة وانحرافاً عن الجادة والمنهج الصحيح، ولكن إذا قال به بعضهم بعد تقرير الأدلة المعتمدة، ونقحوا مباحثه، ولم يوجبوه على الخلق،

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر ص ١٨٣.

لعسره، ودقة مباحثه، ولم ينهوا الناس عن الالتفات والاعتماد على ما جاء في الشريعة، فلا يكون في ذلك شيء من الابتداع، خصوصاً إذا اعتبروه طريقاً من الطرائق الممكنة، بدون رفعه إلى مصاف الأدلة الواجبة.

هذا هو مقتضى كلام الأشعري في هذا الجانب، فالابتداع لا يكون إلا مع تقديم هذا النوع من الأدلة، على ما جاء في الشريعة، ولا يكون إلا بإيجابه واعتباره أصلاً لازماً بعينه، مع نهي الناس عن غيره من الطرائق المعتبرة، ولكن لو كان القائل به يقوله على سبيل الاجتهاد والاحتمال، وتنقيح الأفكار، أو معارضة ونقداً لمن زعم أن هذا الدليل يدل على نقيض ما جاءت به الشريعة، فلن يكون في هذا المسلك رائحة الابتداع، بل هذا من مناهج المتشرعة، وهو طريق أتباع الأنبياء عليهم السلام، الذين يجب عليهم إفساد دلائل الخصوم أو قلبها عليهم إنْ أمكن، فما بالك إن كان في هذا النوع من الأدلة فائدة إلا أنها خفية ودقيقة، ولم يوجب من قال بها معرفتها على جميع الخلق ولم يلزمهم بها، فأنا لا أرى في هذا المسلك شيئاً من الابتداع المنهي عنه.

طريق العلم بتفاصيل الشريعة يتأتى بكلام النبي عليه الصلاة والسلام

إذا تم الدلالة على أصول علم التوحيد، وحصل البرهان على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، فإن الطريق الصحيح بعد ذلك الذي ينبغي اعتماده، هو الأخذ من كلام صاحب الشريعة، وعدم إيقاف التسليم لما جاء فيها على أن تحصل لنا معرفتها ودركها بطريق آخر غير متوقف على صدق النبي عليه السلام، بل الواجب عندئذٍ أن نسلم بما جاءت به الشريعة، ولا مانع بعد ذلك أن نحاول تقرير سلامتها وصدقها بأدلة أخرى لو أمكن ذلك، ولكن إيقاف التسليم بما جاءت به الأخبار عن الصادق المعصوم، إلى أن يتأتى لنا البرهان

التفصيلي على صحتها بعينها، بطرق غير معتمدة على الأخذ عنه، لا شك في كون ذلك بدعة ومخالفة لأصول الدين.

بل لا يتصور أن يصدر ذلك التصرف إلا من زنديق يبطن زندقته، أو من ملحد لا يقوى على الإعلان عن إلحاده، فالمؤمن الراسخ يتلقى عن المعصوم ما دام قد سلَّم له طريق الرواية، وسلمت عن النقض والدفع والشبهات، وله بعد ذلك أن يحاول تقرير ما عرفه من طريق أخبار النبوة، بطرائق أخرى، فلا شيء يمنع من ذلك، ولكن الممنوع إيقاف الأخذ بذلك والتسليم به، على أن يثبت بطريق مستقل عن النقل عن النبي عليه السلام.

وهذا معنى جليل ومقصد شريف، نبه عليه الإمام الأشعري، فقال: «واعلموا أرشدكم الله: إنّما دلَّ على صدق النبي صلى الله عليه وسلم من المعجزات، بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة أخباره، ودلَّ على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل، وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته»[1].

وقد أحببت أن أنقل هذا الكلام مع طوله نسبياً؛ لأن بعض الناس تعلقوا به في ذم طريقة الحدوث مطلقاً، وادعوا أنها بدعة، واستشهدوا على زعمهم هذا بكلام الأشعري الذي رأيته، والحقيقة أنه لا يدل على مقصدهم، وسنزيد ذلك وضوحاً.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٤.

خلاصة كلام الأشعري:

إننا بعد إثبات أصول الدين بالأدلة المعتبرة، والأصول المقصودة هي نحو: وجود الله، وصفاته ووحدانيته، وعدم شبهه بالمخلوقات، وصدق النبي في دعواه الرسالة، يجب علينا الخضوع لكلام الرسول عليه السلام فيما يدعوننا إليه؛ لأنه بعد ثبوت صدقه ونبوته، يكون كل ما يخبر به عن الله حقاً، لا يحتمل الرد والتكذيب أصلاً، ولا يجوز لنا التوقف في قبوله ما دام صحيحاً غير مخالف لمقطوع الشريعة والعقول. وكذلك يجب علينا التسليم له فيما يخبرنا به عن الله تعالى وصفاته، مما لا دليل لنا عليه بالفعل المحض، بالشرط السابق، وكذا يجب علينا قبول ما يخبرنا به من الغيب في اليوم الآخر، والسمعيات الدينية التي لا نستطيع التوصل لإثباتها ولا لنفيها بالعقول المحضة.

وهذا الكلام في الحقيقة هو مذهب أهل السنة، فإنه بعد إثبات صحة رسالة النبي، يجب على الخلق جميعاً الانقياد له في أخباره وأوامره ولا يجوز لأحد القول: إنه لا يجوز الطاعة له إلا بعد معرفتنا صحة جزئيات ما يخبر به، فما أدركناه سلمناه، وما لم ندركه بعقولنا مباشرة رفضناه، فهذا مذهب الملاحدة من السّمنية وغيرهم، وبعض مذاهب العلمانية الملحدة في هذا العصر.

ولا يوجد في كلام الأشعري بهذا الفهم الظاهر الواضح ما يستنكر به، ولا ما يوجب التوقف، وليس في كلام الأشعري السابق ولا اللاحق كما سنرى، ما فيه تبديع عين طريقة الحدوث، ولا فيها أن دعوى بطلان التسلسل في الحوادث بدعة لم يقل بها السلف، ولا فيها أيضاً تبديع من نَفَى قيام الحوادث بذات الله تعالى، هذه المزاعم مجرد خيالات وأوهام، تقوم في ذهن المخالف من الحشوية، وغرضهم من هذه الدعوى محاولة جعل كلام

الأشعري ذماً صريحاً لهذه الأصول: نفي التسلسل، وبطلان قيام الحوادث بالذات، وغيرها كما ذكرناه.

والحقيقة الواضحة لمن يفهم معاني العبارات، أن مراده منها هو عدم جواز إيقاف التعبد بكلام الرسول عليه السلام في الأمور السمعية والغيبية أو في غيرهما من الشرعيات، إلى حين القدرة على الاستدلال التفصيلي عقلياً أو تجريبياً عليها من دون واسطة لكلام الرسول عليه السلام، ولا شك في عدم صحة هذا المسلك عند مَنْ آمن بصدق نبوة النبي، ولا يفعل ذلك إلا من يبطن الزندقة والكفر، كما قلت غير مَرّة.

ويوجد فرق ظاهر بين هذا المقصد، وما يريد الحشوية أن يصرفوا الكلام إليه، والسبب الواضح في المنهج الذي يسلكه أهل السنة في هذه المسألة، هو قاعدة منهجية حاصلها: تقدم الدلالة القوية على الخفية، والواضحة القطعية على الملتبسة المشكوك فيها في الدلالة على المطلب المقصود، وتقديم المتفق عليه على مختلف فيه.

ولنكمل الآن كلام الإمام الأشعري، لنتأكد من سلامة فهمنا له، ودقة تعليلنا لهذه العبارات، وذلك قبل التعريج على كلام الحشوية والمخالفين لأهل الحق.

قال الإمام الأشعري: «وكان ما يستدل به من أخباره – عليه السلام – على ذلك، أوضح دلالة من دلالة الأعراض، التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومَنْ اتبعهم من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام، من قِبَلِ أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلّا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليها في الاستدلال

على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنها لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك، **حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً**، وفي كل مرتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها.

وليس يحتاج ـ أرشدكم الله ـ في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك؛ لأن آياته الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، **والمعرفة بأن آياته من قِبَلِ الله تدرك بيسير من الفكر فيها**، وأنها لا يصح أن تكون من البشر؛ لوضوح الطرق على ذلك.

ولا سيما مع إزعاج الله تعالى قلوب سائر من أرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم على النظر في آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعدهم من النقم عند إعراضهم عنه، ومخالفتهم له على ما ذكرنا، مما كان من ذلك عند دعوة موسى وعيسى عليهما السلام.

وإذا كان ذلك على ما وصفنا، بانَ لكم ـ أرشدكم الله ـ أن طريق الاستدلال بأخبارهم عليهم السلام على سائر ما دُعينا إلى معرفته، مما لا يُدْرك بالحواس، **أوضح من الاستدلال بالأعراض، إذ كانت أقرب إلى البيان على**

حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة، مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومَنْ اتبعهم من أهل الأهواء، واغتروا بها، لبعدها عن الشبه كما ذكرنا. وقرب مَنْ أخلد ممن ذكرنا إلى الاستدلال به من الشبه، ولذلك ما منع الله رسله من الاعتماد عليه لغموض ذلك على كثير ممن أمروا بدعائهم، وكلفوا عليهم السلام إلزامهم فرضه.

فأخلد سلفنا ـ رضي الله عنهم ـ ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم، ووجود المحدث لهم، بما نبههم عليه من الأدلة، إلى التمسك بالكتاب والسنة، وطلب الحق في سائر ما دعوا إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها لثبوت نبوته ـ عليه السلام ـ عندهم، ونبههم بصدقه فيما أخبرهم به عن ربهم، لما وثقته الدلالة لهم فيه، وكفتهم العبرة بما ذكرناه له.

وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع، من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته؛ لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم.

وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في العقول، وغلط من دفع ذلك، وبان صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم – لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه، أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دَفَعَهُم وأحال مجيئهم"[1]. اهـ.

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص١٩٢.

وبهذا يكون قد اكتمل كلام الأشعري في هذا المقام، ونستطيع تلخيصه بالنقاط التالية:

١- يتم إثبات وجود الله وصفاته، عن طريق النظر في العالم من حيث تغيره وعروض الأحوال المختلفة عليه ومحدوديته، ودلالة ذلك على افتقار من كان متصفاً بالتغير، فالعالم مفتقر في وجوده لصانع قادر عالم حكيم مريد.

والاستدلال بذلك يكون بالنظر العقلي كما رأيت بوضوح، وطريقة الاستدلال على الحدوث بالتغير طريقة صحيحة مرضية عند الإمام الأشعري، بل هي طريقة قرآنية أيضاً على التفصيل الذي سبق.

٢- يتم إثبات نبوة النبي عليه السلام بالنظر في الأدلة التي ذكرناها سابقاً أيضاً: كأخبار الأنبياء والرسل عليهم السلام باسمه ونعته، وكمال شريعته، ويتم الاستدلال على صدقه بظهور المعجزات على يديه، وتحديه الخلق جميعاً بمعارضة القرآن المعجز.

وبعد العلم بصحة نبوة النبي عليه السلام، يجب على الذين آمنوا به الإطاعة له والخضوع لأخباره بما يخبر به من الغيوب وما لا تدركه حواسنا ولا عقولنا؛ لأنه ثبت بالأدلة الظاهرة صدقه، ولا يوجد ما يحيل الأخبار والمعلومات التي يخبر بها، فوجب إذن التصديق بكل ما يخبر به مما لا تحيله العقول، ولا يتعارض مع قطعيات الشريعة، والأنبياء لا يأتون أصلاً بما تحيله العقول.

٣- فإذا كان هذا المسلك صحيحاً من ناحية منهجية، وهو كذلك، فلا يصح لقائل أن يقول:

لا يجوز لنا اتباع النبي ولا تصديقه فيما يخبرنا به مما لا نشعر به ولا نحس به، إلا بعد قدرتنا على إقامة الأدلة العقلية عليه، مهما كان هذا الدليل المقترح، سواء كان دلالة الأعراض، أو غيرها من الأدلة المقترحة.

والسبب في ذلك: أن علمنا بصدق النبي قاطع، وعلمنا بأن ما يخبرنا به غير محال، قاطع أيضاً. فلا يبقى بعد ذلك مسوِّغ لأن يقال: نتوقف في الإيمان بما يخبرنا به، إلى أن نقدر على إقامة الأدلة التفصيلية عليه، مهما كانت هذه الأدلة.

وذلك لأنا إذا قارنّا بين وضوح الأدلة التي دلت على صدق النبي، وبين الأدلة التي يقترح هؤلاء، لوجدنا الأدلة لا تقوى على معارضة ما دلنا على صدق الأنبياء.

وهذا المسلك صحيح، أي: عدم جواز التوقف في الانقياد لأخبار الأنبياء عليهم السلام، سواء كان الدليل الموقوف لأجله موافقاً للنبوات وأخبارها، أم غير موافق لها، ويزداد وضوح صحة هذا المسلك فيما إذا كانت دلالة هذه الأدلة المقترحة على ما يخالف ما جاءت به الأنبياء؛ لأن هذه الأدلة سيظهر عندئذ بطلانها؛ لأن القواطع لا تتعارض، وما عارض القاطع يكون من جنس الجهالات، فنعلم بهذا القياس الإجمالي جهالة من توقف في الانقياد إلى حين تبين الدليل التفصيلي على سلامة الأخبار أو الأوامر وصحتها في نفس الأمر، عن طريق مغاير لطريق خبر الأنبياء عليهم السلام.

٤- ومن الظاهر كما لا يخفى أن الأشعري يتكلم في هذا المقام، عما يسميه علماء التوحيد بالمسائل السمعية، التي لا طريق عقلياً ظاهراً يوصلنا إليها، فإذا أخبرنا الرسول الصادق بالدليل القاطع عنها، وجب علينا الانقياد

لخبره وأمره ونهيه، وهذا هو المسلك المشهور المعروف عند أهل السنة، الذي ينص على أن ما جاء من السمعيات التي لا تطالها حواسنا، ولا يوجد عليها دليل واضح عقليّ، وثبتت هذه القضايا السمعية عن النبي عليه السلام، فيجب علينا الخضوع لها، ولا يجوز تأويلها إلا لأمر قاطع.

والأشعري لا يتكلم كما هو ظاهر عن أصل إثبات وجود الله ولا تنزيهه عن المحدثات، ولا ينفي بطلان التسلسل، ولا يقول ببطلان نفي قيام الحوادث بذاته.

٥- والسبب الذي يظهر أنه يدفع الذين يتبعون هذا الطريق لسلوكه، هو ضعف إيمانهم بصدق النبي عليه السلام، أو كفرهم به كلياً، وهو الذي ذكره الأشعري في الفقرات الأخيرة من كلامه.

ولذلك، لم يقل الأشعري على نفس الدليل إنه باطل، بل غاية ما وصف به الذين يسلكون هذا الطريق من تقديم الاستدلال به على الاستدلال بكلام النبي عليه السلام، أنهم مبتدعة، وليس في كلامه أنّ مقدمات الدليل باطلة، بل غاية ما قرره دقتها ووجود الخلاف بين الناس فيها، مع طول مراتبه ومقدماته.

وتقديم الخفي على الجلي بدعة ظاهرة، وميل عن الطريق المستقيم.

ولا يخفى أن بعض الأدلة قد تكون في زمانٍ خفية، ثم تصبح في زمان لاحق أكثر جلاءً لانزياح الشبهات الواردة على مقدماتها عن قلوب الناس، فالخفاء والظهور إضافيان، وقد كان قديماً يوجد بعض الفرق تنكر الجواهر، ولم يعد لهم صوت الآن، وبعضهم يشككون في وجود الأعراض أو في حدوثها، ولم يعد لهم صوت مسموع الآن، بل نقول: كان أكثر الفلاسفة يشككون في سلامة قول من يبطل التسلسل في القدم، ويرتب عليه حدوث

العالم، صار الآن أكثر الخلق يميلون إلى حدوث العالم، وعندهم شكٌّ قوي في سلامة قول من يقول بالتسلسل في الحوادث في الماضي بلا أول، فضلاً عن انتشار القول في عصرنا بحدوث العالم، بعدما كان أكثر الباحثين من غير المسلمين يميلون إلى قدمه، فهاهم الآن يقولون بحدثه كما يقول متكلمو الإسلام. فالأدلة تختلف درجات ظهورها من واحد لواحد، ومن زمان لزمان، ولذلك قد يتغير حكم الاعتماد على بعض الأدلة، وبعض المسالك من زمان لزمان، بل باعتبار الأشخاص في الزمان الواحد.

وبما بيناه يتضح مراد الإمام الأشعري من هذه الفقرات التي أوردناها.

التعريج على نقد تعليق ابن تيمية وبيان كلام الأشعري:

استشهد ابن تيمية بكلام الأشعري الذي حللناه آنفاً في غير موضع من كتبه، ولكنا سنركز على تحليل كلامه الذي ذكره في هذا الكتاب، ونقده، فهو يمثل خلاصة المذكور في كتبه الأخرى.

لما ذكر ابن تيمية اعتماد المتكلمين على دليل الحدوث لإثبات وجود الله تعالى، كما فعل الجويني وغيره، وبين أن من جملة المقدمات التي اعتمدوا عليها أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وأن حوادث لا أول لها باطل، قال: «وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر» أن هذه الحجة مبتدعة في الدين لم يسلكها أحد من الأنبياء والمرسلين، ولا الصحابة والتابعين، وهو كما قال:

فإن هذه الحجة هي من أعظم أصول الكلام الذي ذمه السلف والأئمة؛ لأن فيها من المقدمات الباطلة التي أوقعت أصحابها في مخالفة الشرع والعقل،

ما لا يسع هذا الموضع لذكره، وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع»[1].

وضرب مثالاً على من انحرف من وراء هذه الحجة:

أ- أوقعت الجهم بن صفوان في زعمه: إن نعيم الجنة منقطع، مع قوله بنفي الصفات.

ب- أوقعت أبا الهذيل في قوله: بفناء حركات أهل الجنة والنار، مع قوله أيضاً بنفي الصفات.

ج- أوقعت المعتزلة في قولهم: بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله في الآخرة، ونفي الصفات.

د- أوقعت أبا المعالي في مسألة الاسترسال.

ثم قال إنَّ لإثبات الصانع طرقاً: «تكاد تخرج عن الحصر، كلّها أبين وأظهر من إثبات حدوث العالم، وإثبات حدوث العالم له طرق أبين من إثبات حدوث الأجسام – لو كان طريقاً صحيحاً- لما فيه من التنازع والدقة، فكيف وهو أيضاً طريق فاسد عند الأنبياء وأتباعهم، وعند أهل الفطر والعقول السليمة، وعند من خالفهم من الفلاسفة الإلهيين والطبيعين كالمشائين أتباع أرسطو وأمثالهم»[2].

وقال: «وبينا استغناء الطرائق القرآنية عن ما يسلكه الفلاسفة والمتكلمون من تعليل الافتقار إلى الصانع: هل هو الحدوث أو الإمكان؟ وبينا الحكمة في تسميتها آيات، وأنها بنفسها مستلزمة لثبوت الصانع.

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ٥٠ – ٥١.

(٢)مسألة حدوث العالم ص ٥٤.

وفي بعض طريقة القرآن غُنْيَةٌ عن الكلام المحدث المبتدع المذموم عن السلف والأئمة؛ لاشتماله على باطل: إما في الحكم، وإما في الدليل، الذي أثبتوا العلم بالصانع بإثبات حدوث العالم، وأثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بدليل الأعراض، وبحدوثها وامتناع حوادث لا أول لها. وكل هذه مقدمات: إما باطلة، وإما غير مدلول عليها. وأحسن أحوالها: أن تكون دقيقة، ويا ليتها مع الدقة تكون صحيحة مدلولاً عليها»(١).

هذا هو جملة ما قاله ابن تيمية عن هذه المسألة، ولا أظن أننا سنحتاج إلى تطويل شرح وتعليق على كلامه، خصوصاً بعدما ذكرناه وبيناه متصلاً من كلام الأشعري، فلنقتصر على التعليقات الموجزة إذن:

١- لا ريب أن الأشعري لم يقل إن هذه الحجة بعينها بدعة من جهة الاستدلال بها على وجود الله. بل إننا رأيناه يتبع طريقة في الاستدلال على ذلك، لا تخلو من هذه المقدمات التي يشير إليها ابن تيمية دائماً، ويحاول إبطالها بكل طريقة ممكنة أو غير ممكنة، أعني: بطلان قيام الحادث بالقديم، واتصاف القديم بالحادث، وبطلان التسلسل في الماضي، فإننا رأينا بأعيننا وبصريح عبارات الأشعري أنه يؤيد هذه القواعد، ولا يقول بقيام الحوادث بالذات، ولا يقول بالتسلسل في القدم. فالأشعري لا يوافق ابن تيمية إذن في هذه المقاصد الأصلية.

ولكن الذي ذكره الأشعري هو أن بعض المبتدعة والمتفلسفة اعتمدوا على هذه الحجة، وذمهم في ذلك، ولكنه لم يذمهم؛ لأنهم اعتمدوا عليها لإثبات وجود الله، وحدوث العالم، ولم يقل إنها حجة باطلة، بل وصفها بالدقة

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ٥٥.

وأنّ مقدماتها غير متفق عليها، وهذه الأوصاف لا تستلزم الإبطال.

والسبب الذي ذمهم الإمام الأشعري لأجله هو اعتمادهم على هذه الحجة في الانقياد لأوامر النبي عليه السلام في أخباره عما لم تصل إليه الحواس من المغيبات، وذلك كما بينا يقصد به الأمور السمعية، وإثبات وجود الله ليس من الأمور السمعية، ولا من الأمور التي يتوصل لإثباتها بمحض خبر الصادق المعصوم.

إذن؛ نرى أن ابن تيمية لم يصب في نسبته للأشعري في هذا الكتاب، بأنه أطلق على هذه الحجة أنها بدعة مطلقاً، وأخطأ في السبب الذي من أجله ذمَّ الأشعري من اتبعوا هذه الحجة، وتركهم تقديم كلام الحجة في هذا المقام، وهو أوضح دلالة.

وهذا الكلام الموجز كافٍ بعدما فصلناه.

٢- غاية ما ذكره الأشعري: أن مقدمات الحجة دقيقة غير متفق عليها، ولكن ابن تيمية قرر أن بعض مقدماتها باطلة، وكذلك بعض الأحكام اللازمة عنها، وهو يقصد بالطبع: ما تستلزمه هذه الحجة من إبطال قيام الحوادث بالذات الإلهية، وبطلان القدم النوعي للعالم.

٣- عزا ابن تيمية القول بفساد هذه الحجة للأنبياء عليهم السلام، وأتباعهم، ولم يبين وجه ذلك، ولا استدلَّ عليه، وهيهات له ذلك.

٤- وتأمل كيف يستظهر على المتكلمين في قولهم بحدوث العالم بهذا الطريق، بكلام الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وكون مادته قديمة واجبة بالعلة والتعليل عن الذات الواجب الوجود، وهو يعلم أن كلام هؤلاء الفلاسفة فاسد بالعقل والنقل، وما كان كذلك فلا يصح لعاقل أن يحتج به على ما لم

يتأكد على الأقل من بطلانه بنفس هذه الدرجة. ولكن هذه هي طريقته المطردة! يستظهر على أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم ولو بكلام الوثنيين من الفلاسفة، والكفار ممن حرف أديان الله، وهو مسلك لا يليق بالعلماء المنتسبين للإسلام، فضلاً عمن ينسب نفسه إلى السلف، وأنه لا يقرِّر إلا ما هو في الكتاب والسنة!!

٥- ذكر ابن تيمية أن هذه الحجة تسببت في انحرافات بعض الناس، فهي التي أوقعت الجهم في نفي الصفات، وقوله: بانقطاع نعيم الجنة.

وهذا غير صحيح على إطلاقه هكذا؛ لأن نفي الصفات حجته عند مَنْ نفاها استلزامها للتركيب والافتقار، وليست راجعة إلى الدليل المذكور، وما زعموه أيضاً أن كونها زائدة يستلزم إمكانها وحدوثها، وهذا يستلزم قيام الحوادث بالذات، وهو ممنوع عندهم وعند أهل الحق، ولكن زعمهم أن قيام الصفات بالذات يستلزم قيام الحوادث زعم باطل.

فخطأهم لم ينشأ في هذه المسألة من الدليل المذكور إذن على سبيل الحتم، وهذا يقال أيضاً في الرد على ابن تيمية في نسبته ذلك القول، أي: نفي الصفات لغير الجهم.

وأما قول الجهم بانقطاع نعيم أهل الجنة، فليس لأنه أجرى الدليل المذكور إجراءً صحيحاً، أعني: بطلان تسلسل الحوادث في القدم (الماضي)، فحركات أهل الجنة في المستقبل لا في الماضي، وشرط إجراء الدليل كما هو معلوم دخول الحوادث التي يفترض لا تناهيها في الوجود، ولو لم يستمر وجودها، وما في المستقبل من نعيم أهل الجنة، لم يدخل بعد في الوجود، فلا يصحُّ إجراء الدليل عليه؛ ليقال بضرورة انقطاع النعيم في المستقبل كانقطاع الحوادث في الماضي.

إذن؛ الجهم غلط في تطبيق الدليل على موضوع لا يتحقق فيه شرط تطبيق الدليل وجريانه فيه، وهذا الكلام يقال على رأي أبي الهذيل في قوله: بفناء حركات أهل الجنة والنار أيضاً، ومنشأ الغلط بين الجهم وأبي الهذيل واحد، وهو ما زعموا من صحة إجراء الدليل على المستقبل، مع كون المستقبل مهما فرضنا وجود حركات فيه، فإنها لا تكون (لا نهاية لها) كما هو الفرض في جانب الماضي.

ولذلك يقال: إن كلاً منهما أخطأ في تطبيق الدليل، ولا يقال: إنهما طبقا الدليل تطبيقاً صحيحاً، فأنتج لهما هذه اللوازم الباطلة، لكي يأتي ابن تيمية ويستدل ببطلان اللازم على بطلان الملزوم.

والحقيقة أن ابن تيمية يوافق كلاً منهما على صحة إجراء الدليل بين الماضي والمستقبل، ولكنه يعكس الأمر فإنه يقول:

ما دام قد صحَّ التسلسل في المستقبل، إذن يصح في الماضي، لاشتراك الأمرين في الحقيقة. وهما يقولان: ما دام بطل التسلسل في الماضي، فقد بطل التسلسل في المستقبل أيضاً. فلزم عن الدليل عند ابن تيمية القدم النوعي للعالم، وغير ذلك من مفاسد، ولزم عندهما انقطاع نعيم الجنة، وفناء حركات أهل الجنة والنار، وكل من الفريقين (ابن تيمية من جهة، والجهم وأبو الهذيل من جهة أخرى)، أخطأ في ظنه الاشتراك بين التسلسل في المستقبل، والتسلسل في الماضي، والحقيقة الظاهرة أن التسلسل في المستقبل مقدَّر لا محقَّق، بخلاف التسلسل في الماضي فهو محقَّق، أي يُدَّعى تحقق جميع حلقات السلسلة اللانهائية.

وأصاب أهل السنة وغيرهم من متكلمي الإسلام، حيث أبطلوا التسلسل في الماضي، وجوزوا التسلسل في المستقبل؛ لإدراكهم الفرق بين

حقيقة كل منهما، وما دامت الحقيقة مختلفة، فلكل منهما حكم ملائم له.

فالذي هو أحق بالذم لموافقته الجهم وأبي الهذيل في سخافة الاستدلال، إذن هو ابن تيمية، وليس علماء أهل الحق.

وأما قول المعتزلة بخلق القرآن وإنكار الرؤية، فهو لزعمهم استلزامها الجهة وقيام الحوادث بالذات الإلهية. ولو كانتا مستلزمتين لذلك، لصح قول المعتزلة، ولكن أهل السنة بينوا عدم استلزامهما لما ذكروه؛ ولذلك، لم يوافقوا المعتزلة فيما قرروه.

وأما قول أبي المعالي بالاسترسال: فهذا راجع لقوله باستحالة تحقق ما لا نهاية له خارجاً، واستحالة تميزه في نفس الأمر، وما كان غير متميز في نفس الأمر، فلا يتعلق العلم الإلهي به، كما أن ما كان محالاً في نفس الأمر، لا تتعلق القدرة الإلهية به، وكما أن عدم تعلق القدرة الإلهية بالمحالات العقلية، لا يستلزم العجز عند أهل التحقيق، فكذلك عدم تعلق العلم بما لا تميز له في نفس الأمر، لا يستلزم الجهل، ولو صحّ ما قرره الجويني من المقدمات لصح قوله في النتيجة. وجمهور أهل السنة خالفوه، فقرروا أن المحال تحقق ما لا نهاية له خارجاً، وليس تميزه في العلم فهو جائز لتميزه في نفسه.

يتبين لنا إذن، أن طريقة ابن تيمية في تخريج المسائل، وتحقيق الأقوال وتنقيح الأدلة فيها مغالطات ونقائص لا يستهان بها. وعملية النقد التي نقوم بها، تساعد أتباعه على تبين ما في مذهبه من إشكالات، كما تساعد أهل الحق على تدقيق النظر في هذه المسائل العالية الشريفة، وليكون كل فريق على بينة في طريقه وقوله.

قيام الحوادث بالذات الإلهية وحدوث العالم

بينت في غير موضع أن هناك أصولاً مهمة في مذهب ابن تيمية، وأن أهم هذه الأصول المتعلقة بحدوث العالم الشخصي وقدمه النوعي هي:

١- قيام الأفعال والصفات الحادثة في الذات الإلهية.

٢- اشتراط حدوث شيء في الذات الإلهية؛ لكي يخلق الموجودَ خارج ذاته.

٣- القدم النوعي لصفات الله الفعلية أو الحادثة الأفراد، وكذلك القدم النوعي للمخلوقات خارج ذات الإله.

هناك ارتباط ظاهر بين هذه الأصول في مذهب ابن تيمية، وقد ذكرت أنه يعتقد أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم، إلا بالتسليم بأن علة حدوث العالم هي حدوث صفة في الذات الإلهية، أو قيام فعل حادث وجودي في الذات، وبدون قيام الحادث في الذات، يصرُّ على بطلان الدليل على حدوث العالم، وعلى أن هناك إشكالاً يبقى في الرد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم. ويزعم أن أدلة المتكلمين إن أفادت في إبطال قول الفلاسفة في قدم العالم، فهي لا تستلزم صحة قولهم بحدوث العالم من دون قيام الحوادث بالذات الإلهية، ودون القول بالقدم النوعي لأصل العالم الخارجي، ويزعم أن هذا هو ما دلت عليه الشرائع السماوية، وأنه ما قررته الأنبياء عليهم السلام، وهو قول أهل الحديث، أن هذه الأصول عنده من أهم أصول الإسلام.

الحوادث عند ابن تيمية نوعان:

النوع الأول: حوادث هي أفعال وصفات، تقوم بالله تعالى شيئاً بعد شيء.

النوع الثاني: مخلوقات تقوم خارج ذات الله، معلولة عن بعض أنواع الحوادث القائمة بالله.

قال ابن تيمية: «بل ما أخبرت به الرسل من ذلك دليل على أن له فعلاً يقوم بذاته، كالاستواء والإتيان والمجيء، بل وكالخلق أيضاً ونحو ذلك، ومفعولات منفصلة عنه كالمخلوقات»(١).

وهو يصرح في غير موضع أن بعض الصفات الحادثة لازمة لا ينتج عنها أثر خارج الذات، وبعضها متعدية تستلزم وقوع أثر خارج الذات كالخلق.

ويعتقد أن المتكلمين الذين ناظروا الفلاسفة في كون الله علة وكون العالم قديماً كما يزعم هؤلاء، وبنوا أصولهم على إحالة قيام الحوادث بالذات، لم يستطيعوا إفحام الفلاسفة؛ لأنهم يبطلون بهذا الأصل ما قررته الأنبياء عليهم السلام أيضاً من قيام الحوادث بالذات، فإبطال مذهب الفلاسفة بناءً على منع قيام الحادث ومنع التسلسل، مبطل أيضاً للأديان ولأقوال الأنبياء بناءً على فهم ابن تيمية. وهو يلزم المتكلمين بالقول بحدوث حادث بلا سبب إذا قالوا: إنّ الله لا تقوم به الحوادث.

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ٩٩.

قال: «وهؤلاء المتفلسفة الدهرية تنكر الأمرين[1]، فمناظروهم من أهل الكلام المعتزلة ونحوهم مَنْ أنكر قيام الأفعال بذاته موافقة لهم على ذلك[2]، وظن أن قيام الأفعال أو الصفات أيضاً دليل على حدوث الموصوف بذلك[3]، وجعل هذا حجته على الفلاسفة في حدوث ذلك، فلزم من دليله حدوث الخالق تعالى؛ لأنه موصوف وله فعل، وهذا باطل»[4].

إذن؛ يعتقد ابن تيمية أن الأصل الذي التزم به المتكلمون وهو عدم جواز قيام الحادث الوجودي بالذات، مبطلاً لقول الأنبياء عليهم السلام، ومستلزماً لحدوث الله أيضاً؛ لأن عنده من الثابت ضرورة قيام الحوادث بالذات، وبإجراء دليلهم عليه يلزم حدوثه أيضاً، فإذا استلزم دليل المتكلم بطلان قول الفلاسفة، فهو مستلزم أيضاً بطلان الأديان؛ ولذلك يحكم ببطلان قول المتكلمين والفلاسفة معاً، وألزمهم بقوله: «وكانت حجته على أصول

---

(١) أي ينكرون قيام حادث بالذات، وينكرون أن الله يفعل ويخلق مخلوقاً حادثاً خارج ذاته منفصلاً عنه.

(٢) ابن تيمية يقول: إنّ من أنكر قيام الحوادث بالذات، وافق الفلاسفة في منعهم لذلك، ولكن يقال أيضاً: إنه هو وافق الفلاسفة في اشتراطه لوجود الحادث المنفصل أن يوجد حادث آخر، والتزم أن يكون الحادث العلة قائماً بالذات بدل قول الفلاسفة: إنه قائم بالفلك الذي هو علة تغير عالم الكون والفساد.

(٣) بينت سابقاً أن العلة عندهم ليس مجرد قيام الأفعال أو الصفات مطلقاً، بل كون هذه القائمات وجودية حادثة، لأن الأشاعرة مثلاً قالوا بقيام الصفات، ولكن قالوا بقدمها، والأفعال ناشئة عن الله ولكنها اعتبارية، أو هي صفة فعل قديمة غير حادثة، فكلامه فيه مغالطات ظاهرة. (يمكن الرجوع في بيان هذه المسألة إلى الشرح الكبير على الطحاوية)

(٤) مسألة حدوث العالم ص ٩٩.

الأنبياء وأتباعهم، على أصل الفلاسفة أيضاً، حيث جوزوا قيام الصفات والأفعال بقديم عن واجب الوجود، وكانت حجته مبنية على حدوث حادث بلا سبب، وهذا باطل في العقل»[1].

فهو يلزم المتكلمين بحدوث حادث بلا سبب، والحقيقة أنهم لا يلزمهم ذلك، بل يقولون بوجود سبب، ولكن الفارق في المغالطة التي يتقنها ابن تيمية: إن السبب عند المتكلم الذي ينفي قيام الحوادث الوجودية بالذات هو أمر اعتباري حادث، وهو التعلق التنجيزي، والمسبِّب في الحقيقة هو الله تعالى من حيث كونه مريداً قادراً. وهم يقولون: إن ذلك كافٍ للتسبيب والتعليل، ولا يلزم أن يقال بحادث وجوديٍّ قائم بالذات؛ لكي يوجد حادث وجوديٌّ في غير الذات وخارجاً عنها كما يقول ابن تيمية، فالصحيح أنه لا يلزمهم حدوث حادث بلا سبب هكذا مطلقاً، كما أطلقه ابن تيمية، بل كان ينبغي أن يقول: إنه يلزمهم حدوث حادث بلا سبب وجودي حادث، وهذا يلتزمون به ويقررونه، ويقولون: إنه الموافق لكمال الله، فهو فاعل بلا واسطة ولا آلة، ولا يتأثر بخلقه ولا يزداد كمالاً بكونهم مخلوقين له بالفعل.

والإله عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم، لا يتصرف بنفسه كما يقول به ابن تيمية! فلا يوجد لنفسه صفة لم تكن له، ولا يستحدث لنفسه كمالات بقدرته وإرادته.

والتحقيق بعد ذلك أن الذي يلزمه ذلك هو ابن تيمية نفسه في صفات الله التي يقول: إنها قديمة بالنوع.

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ٩٩.

إذن يتبين أن أسلوب المغالطات عامٌّ سارٍ في كلام ابن تيمية، سواءً في إلزاماته للمتفلسفة أو في إلزاماته ومناقشاته للمتكلمين، ومع وضوح ذلك، فإننا نرى أتباعه والمنخدعين به ما زالوا يعتقدونه سديد النظر تقريراً وإلزاماً!

وتأمل كيف يجمع ابن تيمية بين الأنبياء والمتفلسفة في أصل واحد، أي يَعُدُّهُ واحداً، وهو قيام الحوادث بالقديم. فهو يعتقد أن الأنبياء يقولون بقيام صفات حادثة لله وهو قديم. وأما الفلاسفة فأجازوا قيام الحوادث بالقديم الصادر عن القديم، أعني الفلك الأطلس الذي بحركته الدورانية يتحرك كل ما تحته وتحدث النسب المختلفة فينشأ الكون والفساد.

فهو يعتقد إذن اتفاق الأنبياء عليهم السلام مع الفلاسفة في هذا الأصل الذي يقول به وهو قيام الحوادث بالذات، ولا يكتفي بجواز ذلك، بل يقول هو بوجوب قيامها بالذات؛ لأن الذات يتكمل ولا يفعل ولا يخلق إلا بقيامها به، فكان الفلاسفة أشدَّ تنزيهاً منه لله في هذه الجهة، حيث أحالوا قيام الحوادث بواجب الوجود، وقالوا بذلك في الفلك الأطلس، ونحن نستغرب من حيث يتهم المتكلمين بموافقة الفلاسفة وهو أشد موافقة لهم منهم لو سلمت موافقة المتكلمين لهم!

وقال بعد ذلك: «فما نفاه أولئك من امتناع قيام الفعل به يبين العقل نقيضه، وأن الحوادث مشهودة شيئاً بعد شيء، وحدوث حوادث بلا سبب حادث محال، [فكلُّ ما][1] يقدر في العالم من أمر حادث، لا بد له من سبب

(١) وردت هاتان الكلمتان (فكل ما) على الصورة التالية (فكما). ومن الظاهر وجود خطأ، خصوصاً مع ملاحظة تجويز كتابتها متصلة (فكلما)، كما جرت عليه بعض المخطوطات.

حادث، وذلك يقتضي أن تقوم به الأفعال. ثم إذا قيل: أفعاله لا بُدّ لها من سبب، لم يمكن أن يمنع المنازع تنوع الأفعال وتعاقبها، فإنَّ غايته أن يَدَّعي: أن ذلك ينافي القدم، أو ينافي وجوب الوجود، وكلاهما باطل مستلزم للترجيح بلا مرجح. بل من يقول: إن قيام الفعل به ينافي وجوب الوجود يطعن في حجة من يقول: إنه ينافي القدم. ومن يقول: إنه ينافي القدم، يطعن في حجة من يقول: إنه ينافي وجوب الوجود، وذلك أن كلا الحجتين فاسدة، وصاحبها متناقض فيها، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وتبين بطلان قول هؤلاء وهؤلاء في نفي الصفات والفعل القائم به، وكذلك قول هؤلاء في قدم العالم»[1].

إذن؛ ابن تيمية يصرح أن قاعدته الأساسية أن كل حادث لا يحدث إلا بسبب حادث وجودي، وهذا الحادث السبب لا بُدّ من قيامه بالذات العلية، وبدون حدوث صفة أو فعل في الذات الواجب الوجود، يستحيل على الله أن يخلق شيئاً، فخلق الله متوقف إذن على أن يُحدِثَ[2] بذاته فعلاً حادثاً؛ ليكون هذا الفعل سبباً لوجود المخلوق المنفصل بحسب تعبيره.

وهذه قاعدة غير مبرهن عليها، غاية الأمر أن يقول: لم نَرَ في الشاهد شيئاً يحدث إلا بسبب حادث، فكذلك يجب أن يكون الأمر في الغائب (الله). وهذا اللون من القياس هو ما يبرع فيه ابن تيمية، ويقيم عليه كثيراً من أصول الدين، وهو مبني على التشبيه في الذاتيات، وهو محال ممتنع على الإله عز وجل، والأصل أن الله فعّاَل لما يريد، وإرادته صفة له لا فعلٌ حادث قائم بذاته، إلا إن

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ١٠١.
(٢) أو: تَحْدُثَ.

قال: كما أن إرادة الإنسان حادثة تقوم بالإنسان، فكذلك يجب أن تكون إرادة الله، وهو عين مسلك القياس المذكور الباطل في حق الله.

وغاية ما يملكه ابن تيمية في هذا المقام، هو ضرب الأقوال بعضها ببعض، فيقول للمتكلم: أنت تمنع قيام الحادث في القديم، والفلاسفة يجوزون قيام الحادث بالقديم، فلا حجة في قول واحد منكما، بل كل واحد منكما مبطل في مذهبه. وكلام ابن تيمية هذا، غير مستقيم؛ لأنه لا قديم عند المتكلم إلا الله، والله واجب الوجود، فهم يقولون إذن: يستحيل أن يقوم الحادث في (واجب الوجود القديم). وأما الفلاسفة فالقدماء كثيرون عندهم، فالعقول والنفوس الفلكية بل مادة العالم أيضاً كلها قديمة، فضلاً عن واجب الوجود، وهم يقولون: بامتناع قيام الحادث في واجب الوجود القديم، فيتفقون مع المتكلمين في هذا، ويقولون بجواز قيام الحادث في القديم الممكن، وهو الفلك الأطلس؛ لأنه يتحرك على محوره عندهم حركة لا بداية لها ولا نهاية لها. وابن تيمية يأخذ ذلك، ولكن يوجبه في ذات الله فيقول بقيام الحوادث بذاته وجوباً.

ومن هذا يتبين أن ضرب ابن تيمية لقول المتكلمين بقول الفلاسفة غير صحيح؛ لاتفاق الفريقين على إحالة قيام الحادث في واجب الوجود القديم، وهو يخالفهما معاً محتجاً بما زعمه المتفلسفة من قدم غير الله وتجويز قيام الحوادث به، فهو إذن يقيس تجويزه لقيام الحوادث بذات الله على تجويز الفلاسفة لقيام الحوادث بقديم غير الله وهو الفلك، وهذا انحدار عظيم في الإلزام والاستدلال من ابن تيمية.

ومَنْ جوَّز من الفلاسفة قيام الحادث بالواجب، كابن ملكا أبي البركات؛ فلأنه يهودي يستسيغ التشبيه وهو ليس حجة على غيره من

الفلاسفة، كما نقلنا كلام السهروردي فيه في مسألة سابقة.

فتحصل أن ابن تيمية يستعين بالمجسمة والكرامية مع مخالفاتهم إياه في قوله، بجواز التسلسل في الماضي، ويحتج بالفلاسفة الذين يحكم عليهم بالكفر، والشرك كأرسطو في تجويزهم قيام الحادث بقديم غير الله، ويحتج بفلاسفة يهود دخلوا في الإسلام في آخر عمرهم لأجل المكانة الدنيوية كأبي البركات ابن ملكا كما رُوي. فتأمل كيف لم يجد لنفسه نصيراً إلا متفلسفاً أو يهودياً أو مجسماً، ومع ذلك يزعم أنه لا يقول إلا ما قاله الله وأنبياؤه عليهم السلام.

ومن الأمور التي تستغرب من هذا الرجل، ما أورده عند بيان طريقة الأشاعرة ومن معهم في إثبات حدوث العالم، فقال: «وهو مبني على مقدمتين:

أحدهما: أنه لو قَبِلَ الحوادث لم يَخْلُ منها[1].

والثاني: أن ما لا يخلو منها فهو حادث.

وفي كلا المقدمتين نزاع: فالكرامية ونحوهم ينازعونهم في المقدمة الأولى»[2].

والغريب هنا، أنه ينقض قول الأشاعرة، أو يخلخله بأن الكرامية يخالفونهم في المقدمة الأولى، فالكرامية يقولون باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي؛ لذلك يقولون: إن الله يتصف بالحوادث فيما لا يزال، لا فيما لم يزل،

(١) هذه العبارة ضبطها محقق الكتاب على النحو التالي: «أحدهما: أنه لو قيل: الحوادث لم يخل منها»، وهذا يدل على أن أتباع هذا الرجل لا يدرون ما الذي يخوضون فيه. وصوّبناها كما تراه.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص ١١٦، وانظر أيضاً ص ١٢٩، قال: «قلت: غير الكرامية جوزها مطلقاً». اهـ. أي: جوز حوادث لا أول لها.

فقد كان خالياً عن جنس الحوادث عندهم، ومع ذلك يقبلها.

فلو قال الكرامية بذلك، وقد فعلوا، فمن أين يستلزم ذلك القدح في دليل الأشاعرة أو قاعدتهم؟ وهل احتجوا بالإجماع من المنتمين للإسلام حتى ينقض استدلالهم بها ذكره؟!

والأعجب من ذلك، أنه ذكر من خالف في المقدمة الأولى هنا، ولم يذكر هنا مَنِ الذي خالفهم في المقدمة الثانية، وقال: «إن ما لا يخلو من الحوادث فليس حادثاً»، وهو ابن تيمية نفسه، كما عرفت، ويزعم أن هذا هو قول الأنبياء، وقول أهل الحديث!!

يزعم أن الله لا يخلو من الحوادث ومع ذلك فهو قديم، أين جاء في الكتاب والسنة هذا القول؟ ومن الذي قال بهذا القول من السلف؟

يستدل الأشاعرة ومعهم سائر أهل السنة على أن صفات الله تعالى قديمة لا أول لها، ولا يصح أن تقوم بالله أمور وجودية حادثة لم تكن له ثم كانت، سواءً وجدت بإرادته وقدرته، أم لم تكنْ بإرادته وقدرته؛ لأن هذا كله يستلزم أن الله ليس حاصلاً على جميع كمالاته؛ لأن الصفة التي تحدث إما كمال أو نقص، ولا يصح أن تكون نقصاً. فهي كمال حال حدوثها، إذن كان الله خالياً عنها قبل حدوثها فيه، ومعنى ذلك أنه كان خالياً عن كمال يستحقه. ولا يصح أن يقال: كان يستحيل حصولها فيه قبل ذلك؛ لأن الاستحالة إن كانت لذاته، بطل انعدام هذه الاستحالة، وإن كانت لغير ذاته، فإما أن تكون من خارج، فيكون الله منفعلاً ومتوقفةً كمالاته على غيره، وهذا إبطال للألوهية، أو تكون لا لذاته ولا لخارج بل لفعله وإرادته، فيكون الله متصرفاً بذاته، خالقاً لكمالاته كما يشاء، وحينئذ فهذا نصٌّ في أنه كان عارياً عن كمال ثم حازه.

وقول من قال: إن كماله متوقف على قدرته وإرادته، فهو يصنع كمالاته كما يشاء، وهذا عين الكمال، لا ينافي ما قلناه: من أنه كان ناقصاً عن كمال ثم حازه؛ لأن كونه قادراً على خلق كمالاته إن كان كمالاً، فهو غير الكمال المخلوق بهذه القدرة، وكلامنا عن هذا الكمال المحدَث بالقدرة، وهو لا شك لم يكن ثم كان، فيلزم المطلوب وهو أن الله كان ناقصاً هذا الكمال ثم حازه.

ولا يصح أن يقال: إن هذا الكمال كان محالاً حصوله لله قبل ذلك لما قلنا، ولما تبين من أنه لا يتوقف في زعم الزاعم إلا على قدرته وهي قديمة، فلا مانع يمنعه من أن يوجده لذاته في الأزل، أو قبل ذلك الآن، وعلى كلٍّ فيثبت

المطلوب، مع أنّ مقتضى مذهبهم توقف حصول بعض هذه الكمالات! على مخلوقاته.

وقد يتوهم متوهم أن الشيء الحادث الحاصل لله، قد لا يكون كمالاً ولا نقصاً، وهذا غفلة بل جهالة ظاهرة، فكيف يكون وجودياً زائداً قائماً بالذات لم يكن ثم كان، ثم لا يكون كمالاً وهو زيادة في الوجود على أقل تقدير، وكيف لا يكون نقصاً إن لم يكن هذا الوجود الزائد كمالاً.

ولا واسطة بين مقولة الكمال والنقص؛ لأن الكمال هو الزيادة، والنقص عدم الزيادة بأبسط معانيها، وقد تحقق أن الحادث الوجودي زيادة قطعاً، فقد كان الذات ناقصاً قبله.

وكيف يتجرأ مسلم عاقل يعي ما يقول، أن يزعم أن شيئاً يوجده الله لذاته بذاته وبقدرته، وهو في نفسه لا كمال ولا نقص، ثم يقول: إن هذا الشيء الحادث شرط قدرة الله على إيجاد المخلوقات المنفصلة عن ذات الله تعالى، وهو قائل في الوقت نفسه: إن إيجاد الله للمخلوقات كمالٌ له. هذه شعوذة وقرمطة وهوسٌ محض.

وكيف لا يقال: إن وجود الحادث في الذات، يقتضي استحالة[1] وصف الذات أو شيء من حقيقتها، وحقيقة الحدوث والقيام بالذات، لا يتم إلا بمعنى الانفعال للذات، ومن دون هذا الانفعال لا معنى للقيام المذكور، والانفعال يقتضي قيام كيفية حادثة في الذات. وهذا تغير في صفتها بلا ريب، لا في مجرد أمر إضافي بالنسبة لغيرها؛ لأن الكلام ليس في الحركة الوضعية أو

---

(١) أي: تحول وتغير.

الأينية، حتى يقال ذلك، بل في حدوث أمر وجودي وقيامه بعين الذات، وهذا لا يتعقل إلا بأن الذات نفسها تستحيل حقيقتها ولو في المحل الذي حصل فيه هذا الحادث. وهذا معناه أن كمال الله زماني متدرج متكمل في كل آنٍ، فهو إله متطور لا يزال يتحصل على كمالاته شيئاً فشيئاً، ويستلزم ذلك توقف كمالاته على مخلوقاته كما سبق.

هذا خلاصة ما يقال في تقرير دلالة الكمال والنقص، لإبطال حدوث صفة وجودية لله تعالى، فلننظر الآن كيف يعارض ابن تيمية هذه الحجة!!

يورد وجوهاً من الجواب عن هذه الحجة:

الوجه الأول: قال ابن تيمية: «أن يقولوا: قد علم أن الله لم يزل كاملاً منزهاً عن النقائص، وأنه لا يجوز وصفه بشيء من النقائص، مع أن الرازي وسلفه كأبي المعالي يقولون: إن هذه القضية لم تعلم بالعقل، وإنما علم تنزه الله عن النقائص بالسمع»(١).

وهذا الكلام مغالطي وأنا أرثي لحال أصحاب هذا الرجل، فأنَّى لهم مع ضحالة ما لديهم من معارف واطلاع على هذه المباحث، أن يتمكنوا من كشف مغاليطه، ولنبين هذا على سبيل الاختصار هنا، فقد كتبت رسالة كاملة عن دعواه أن الأشاعرة يقولون بأن تنزيه الله عن النقص موقوف على السمع، وأحياناً يقول: إنهم يوقفونه على الإجماع، يعني من ذلك كله: أن مدرك تنزيه الله عن النقائص عندهم ليس العقل، بل النقل، وما دام كذلك، فكيف يصح لهم الاحتجاج بتنزه الله عن النقص بالعقل، كما في هذه الحجة.

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ١١٧.

فنقول اختصاراً:

إذا عُلِمَ أن وصفاً ما نقص في ذاته، أو يستلزم النقص، فكيف يجيز أحد أن يكون إلهه موصوفاً به، إلا أن يكون وثنياً ملحداً متقرمطاً. فلا أحد من أهل الإسلام يجيز القول بذلك، فضلاً عن غيرهم من العقلاء، فإذا عرف بالعقل أن هذا الوصف نقصٌ، فإن العقل يوجب نفي هذا النقص عن الإله بالضرورة؛ لأن الإله كامل بالذات، ووصفه بالنقص نقض لمفهومه ولما يستحقه. فقول ابن تيمية إن مَنْ ذكرهم يقولون: إن عدم وصف الله بشيء من النقائص لم تعلم بالعقل، بل بالسمع، قول سخيف، لا يجوز الالتفات إليه أصلاً.

كيف يقال ذلك عنهم، وهم ينفون بالعقل الجهة والحد والعجز وغير ذلك مما لا يليق بالله تعالى، كالوالدة والولد، بل ينفون عنه تعالى الحدوث والشريك والمشابهة للمخلوقات وغير ذلك بالعقل، كل هذه النقائص الذي ينزه الله عنها، معلومة بالعقل لا بالسمع فقط عندهم. ومفهوم الصفات السلبية نفي النقص، وكلها تثبت بالعقل، وإن دل عليها النقل والسمع أيضاً، فكيف يجرؤ ابن تيمية على نسبة ما نسبه لهؤلاء.

الأصل في هذا التشغيب الذي يبرع فيه ابن تيمية ويروق لأتباعه؛ لما على قلوبهم من غشاوة، أنَّ هؤلاء الأعلام يقولون في بعض الصفات الواردة في الشريعة كالسمع والبصر: إن هناك أدلة عقلية عليها، ولكن هذه الأدلة غير قاطعة؛ لأنها موقوفة على إدراك أن أضداد هذه الصفات نقائص بالنسبة لله أم لا؟ وهذا موقوف على إدراك أدق لحقيقة الله، لا يطيقه محض العقل، والعقل لا يحيل وجود كمالات لله تعالى لا يقدر العقل على الإحاطة بها، لولا مجيء السمع

بأنه متصف بها، كهذه الصفات.

فإذا أخبرنا الله أنه متصف بالسمع والبصر، علمنا بذلك أن أضدادها نقائص، وكان علمنا بذلك قاطعاً بواسطة السمع. ولكن بمجرد علمنا بكونهما نقائص، نستطيع بمحض العقل تنزيه الله عنها ونفيها عنه، فالمسألة إذن هي في تعيين أمرٍ جزئي، هل هو نقص أم لا؟ وهذا هو الموقوف على السمع، أما بعد معرفة كونه نقصاً، فالعقل يفي بنفيه عن الله.

فتبين تلبيس ابن تيمية في هذه القضية، ويوجد فرق هائل بين أن تقول: إن العقل لا يقدر على نفي مطلق النقص عن الإله، وبين أن تقول: هل العقل يعلم أن هذا الوصف بالنسبة لله نقص أم لا؟ وعلى الحالين سواء عرف أنه نقص أم لم يعرف، فإن العقل لا يتردد في القضية الشرطية القائلة: إذا كان هذا نقصاً فيجب نفيه عن الله تعالى. فهذه القضية الشرطية عقلية، لا يتوقف عاقل في القول بها. ولم يقل بما ينافيها الإمام الرازي ولا إمام الحرمين.

وتلبيسات ابن تيمية بل جهالاته ومغالطاته لا تنتهي، ففي كل سطر تجد له أغلوطة، وفي كل صفحة تحريفاً، وفي كل موضع مبالغة وتلاعباً.

وما دمنا قد كشفنا على وجه الاختصار هذه الأغلوطة، فلنعد إلى سوق كلامه، فقد قال: «وحينئذٍ فيقال: لا ريب أنه منزهٌ عن النقائص، لكن لم قلت إنه لا بُدّ أن يكون ما يحدث له كمال؟ فالأقسام ثلاثة: صفة نقص، وصفة كمال، وأمر ليس فيه نقص ولا كمال»[1].

أقول والله المستعان: هذا الرجل يبلغ به الحال في مناقشته ورده على

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ١١٧.

الإمام الرازي إلى حدٍّ يقارب الهذيان، فكيف يقول في هذا المقام إن أمراً وجودياً يقوم بالله تعالى، وأنه قد يكون شرط إيجاد الله لمخلوقاته المنفصلة عنه، إذا كان من الصفات المتعدية على حسب اصطلاحه، وقد يكون كمالاً لله، إذا كان من باب الحركة كاستوائه على عرشه، الذي يشرحه بأنه من نوع الحركة، كيف يكون هذا الأمر القائم بالله: [لا كمال ولا نقص؟!] هذا الذي يقوله أقرب إلى الجنون من أن يكون من جنس العلوم.

وقد يقول بعض السخفاء من أصحابه، الذين على قلوبهم أكنة: إن ابن تيمية لا يريد بهذه القسمة هذا أن الله فعلاً يتصف بأمرٍ وجودي، لا هو كمال ولا نقص، بل يريد مجرد ذكر الاحتمالات.

فنقول لهم: علمكم ابن تيمية هذا الأسلوب من التشغيب واللعب، ومن أين يناسب في هذا المقام أن يريد مجرد ذكر الاحتمالات، ومن الذي أخبره أو أخبركم أن هناك أمراً بين النقص والكمال، فهما نقيضان: نقص وكمال.

ولا يوجد شيء اسمه لا نقص ولا كمال حال كونه وجودياً، نحن نتكلم عن الأمور الوجودية لا عن الإضافات والاعتبارات، حتى يرد هذا الوجه من التقسيم. وقد كان الواجب أن يبطله إن احتمله.

وقد علِقَ هذا الوهم والجهالة بذهن بعض قراء ابن تيمية، فسألني قبل أعوام: ما الدليل الذي يدل على أن صفات الله الحقيقية ينبغي أن تكون كمالات، لم لا تكون (لا كمال ولا نقص) فيها؟

وما هذا السؤال إلا من وراء تشكيكات هذا الرجل.

والغريب أنه يقول: إن هذه الصفات الحادثة كمال لله، ثم يتعلق بهذا

الاحتمال الباطل، وخصمه يبطل الواسطة وخصوصاً في هذا المقام، فلم يبق من إيراده وذكره هنا إلا مجرد التشغيب، وما بقي من كلامه أعظم وأخطر، وإنه ليدل على ترديه.

فقد قال ابن تيمية بعد ما مَرّ: «والصفات الفعلية مثل كونه فاعلاً وخالقاً ورازقاً عند الأشعرية وأمثالهم، ليس هو صفة نقص لاتصافه به فيما يزال، ولا صفة كمال لانتفائه في الأزل»[1].

بالله عليكم ما هذه الدرجة من السخافة التي يطلب منا الجواب عنها....؟!

إنه يريد إلزام الأشاعرة بما قاله واحتمله، من أن هناك صفات لله لا هي كمال ولا نقص، فيأتي بما يسميه صفات فعلية: كونه خالقاً فاعلاً، رازقاً.

ابن تيمية يريد من ذلك التعلقات التنجيزية للقدرة، فهذا هو المراد هنا، والتعلقات التنجيزية للقدرة أمور اعتبارية، وليست عبارة عن صفات وجودية قائمة بالله؛ لأن هذا هو المراد من كونه خالقاً بالفعل، وكونه رازقاً بالفعل، ومعنى ذلك صدور المخلوقات بقدرته، أي لكونه قادراً، وصدور الرزق عنه لكونه قادراً على أن يخلق الرزق. وهذا الصدور التنجيزي الحادث هو الذي لم يكن ثابتاً أزلاً، وثبت فيما لا يزال، ولكن هذا التعلق التنجيزي لا يفيد الله كمالاً، فلا يقال عند الأشاعرة: إن الله بعد أن يخلق العالم أكمل منه قبل خلقه للعالم، ولا يقال أيضاً: إن نفس خلق العالم كمال لله، بل هو دال على كماله، لأن هذا ناشئ عن كمال ثابت لله قبل خلق العالم، ومعه وبعده، ولا يزيده هذا

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ١١٧.

الخلق والرزق الفعليان كمالاً، كَمَـا لا يُنقِصانِه كمالاً لو لم يحدثا، وهذا كمال منه لا له، وكلامنا في الكمال الذي له لا منه.

وكماله الثابت له أزلاً وأبداً هو صفة القدرة القديمة، والتعلق المعنوي للقدرة، لا التعلق التنجيزي لها، وهو الفعلي في تعبير ابن تيمية هنا، وكل من القدرة والتعلق المعنوي قديم لا حادث.

فتبين هنا أغلوطتان بل جهالتان:

١ - النقض بالمعنوية، وهي ليست وجودية، والكلام فيها.

٢- إلزامهم بما لا يلزمهم، بل بما صرحوا بطلانه، وهو أن التعلق التنجيزي الحادث كمال وجودي لله.

ولو سلمنا أنه كمال، فغايته أنه كمال إضافي اعتباري، والكلام ليس في ذلك، بل في الكمالات الوجودية؛ لأن أصل النزاع ليس إلا في الصفات الحادثة الوجودية، فنقض القول أو إلزام الخصم بما لا يكون كذلك عنده جهالة وزيغ وأغلوطة.

ثم قال ابن تيمية: «وإذا كان كذلك، فلا فرق بين ما يقوم بذاته من ذلك، وما يكون منفصلاً عنه في الصفات الفعلية»[1].اهـ.

قلنا فيما سبق: إذا كان التعلق التنجيزي كمالاً لله، فهو إضافي واعتباري، لا كمال وجودي، وهذا واضح، وغاية ما يقال إن هذا النوع من الكمالات لا اختلاف في تجدده، ولكن محل النزاع ليس هنا، بل في الكمالات الوجودية القائمة بذات الله، وحينئذٍ فلا يحق لابن تيمية أن يقول: لا فرق بين هذا النوع،

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ١١٧.

وهذا النوع، ومن أثبت الكمال الأول، يلزمه إثبات الكمال الثاني، فهو لم يبين وجه اللزوم أبداً، غايته مجرد ادعاء وراء ادعاء، وكل دعوى بلا دليل باطلة.

وقياسه هذا لا يسلم عند الخصم كما قلنا كما لا يُسلَّم في نفسه؛ لأنه يميز بين النوعين، وهما متمايزان في نفسيهما كما هو ظاهر، وكذلك لا يصح أن ينقض مذهب خصم ابن تيمية به؛ لأنهما نوعان وموضوعان ومسألتان، لكلٍّ منهما مبحث وحكم مستقل، والنقض يكون من نفس الموضوع أو المصدوق، وهذا غير متحقق هنا. فتبين أن كلامه مجرد أغلوطة.

الوجه الثاني:

قال ابن تيمية في الوجه الثاني من الرد على حجة الكمال التي يحتج بها الرازي وغيره من الأشاعرة: «أن يقال: ما الدليل على انتفاء مثل هذه الأمور، سواء جعلت كمالاً أو لم تجعل؟ إن قيل: العقل، فليس في العقل ما يحيلها، وإن قيل: السمع، فليس في الكتاب والسنة ما يحيل ذلك لا نصاً ولا ظاهراً»[1].

الحقيقة أن كلامه مختل من أصله، فهو يسأل هذا السؤال سواء جعلت هذه الأمور الحادثة كمالاً أو لم تجعل؟! وهو يتكلم عن الصفات الوجودية الحادثة، لا الإضافية، إذ الكلام في الوجودية، وتراه يزعم أن سؤاله صحيح على الاحتمالين المذكورين:

الاحتمال الأول: أن تكون هذه الصفات كمالاً.

الاحتمال الآخر: أن لا تكون كذلك، وهذا يندرج فيه أن تكون نقصاً، وأن لا تكون كمالاً ولا نقصاً حسب مغالطة ابن تيمية التي ذكرناها سابقاً.

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ١١٨.

وهو يقول على الاحتمالين: لا يوجد في العقل ما يحيل ذلك، ولا يوجد في الكتاب والسنة ما يحيل ذلك، لا نصاً ولا ظاهراً!!

وهذا كلام ممخرق لا إنسان باحث، فمن الذي يقول ويجزم بمثل ما يجزم به ابن تيمية مع لحاظ الاحتمال الثاني، الشامل لصفات النقص. وحتى النوع المتعادل الذي اخترعه ابن تيمية ألا يعلم هذا الرجل أن كلامه باطل عند جميع الخلق في هذه الحالة؟ وقد وضحنا ذلك فيما سبق.

وأما زعمه أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك، فإن هذا هو محل النزاع، فأين الدليل على عدم إحالة العقل حلول الحوادث الوجودية في ذات الله، حتى لو كانت كمالاً لله عل ما يزعم؟ فهذا يستلزم المحال وهو سبق النقص بحسب الحجة، فكيف بيَّـنْت يا ابن تيمية عدم وجود شيء في العقل يحيل ذلك؟ كلامه مجرد ألفاظ منظومة لا قيمة له، بل هو فاسد متناقض متهافت.

ثم قال: «وأما الإجماع، فالنزاع فيها بين المسلمين قديماً»[1].

أقول: إذا احتج العلماء بالإجماع، فإنهم لا يحتجون بالإجماع إلا من المعتبرين في الإجماع، ولا يدخل في ذلك مبتدع، خصوصاً إذا كانت المسألة المجمع عليها محل بدعته وخلافه، فإن خلافه لابتداعه لا يكون معتبراً كما هو ظاهر، وعندما يقال: أجمع هل السنة على أن الله لا يتصف إلا بما هو كمال له؟ فلا يضيرنا قول من ابتدع وقال: لم لا يجوز أن يتصف بأمر وجودي لا هو كمالٌ ولا نقص؟ فهذا كلام باطل ممخرقٌ لا ينقدح به الإجماع لخروجه عن الاعتبار والاعتدال أصلاً. والقول الظاهر البطلان لا يجوز العمل به، في نفسه لا

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ١١٨.

لصاحبه ولا لمن يتبعه لبطلانه في نفسه، فلا يدخل في الإجماع، ولا يشترط صحة الإجماع بموافقة صاحب مثل هذا القول.

والمسألة مبحوثة في علم الأصول، فلا نطيل فيها هنا.

وينقل ابن تيمية عن مُثْبِتَةِ قيام الحوادث بالذات، وهو منهم، أنهم يقولون: «القول بثبوتها هو مذهب سلف الأمة وأئمتها، وعلى ذلك دلَّ الكتاب والسنة، ولا يُعرف عن أحد من سلف الأمة وأئمتها إنكار قيام مثل هذه الأمور به، وأول من أنكرها: الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وقد أطبق السلف والأئمة على تضليلهم، فأنكروها كما أنكروا الصفات القديمة»[1].

وقال: «ثم جاء ابن كلاب ومن اتبعه، فوافقوا المعتزلة على نفي اتصافه بهذه الأمور، ووافقوا السلف والأئمة على اتصافه بالصفات القديمة»[2]، وقال: وقد أنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة طريقة الكلابية[3]»، يريد أن السلف والأئمة كانوا يقولون بحدوث صفات الله وقيامها في ذاته، وأن الإمام أحمد أنكر على ابن كلاب لهذا الأمر، وكذلك هجر الحارث المحاسبي لأجل المسألة نفسها! «حتى أمر أحمد بهجر الحارث المحاسبي مع علمه وفضله ودينه وورعه؛ لأنه كان يميل إلى طريقة ابن كلاب»[4]، وقال: «وما زال أئمة السنة والحديث يردون على الكلابية، وإنما مقالتهم التي فارقوا بها أهل الإثبات: هي

(١) مسألة حدوث العالم، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٨.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

إنكار أن يقوم بالرب ما بيّناه من أقواله وأفعاله، وغير ذلك»[1].

والذي يقرأ كلامه يقع في نفسه أن السلف كانوا مجمعين على هذا المذهب الفاسد، الذي يقول به هو ومن سلك مسلكهم من الكرامية، ولم يقل ابن تيمية: إن من أوائل من صرح بقيام الحوادث بذات الله هم الكرامية والمشبهة، وذمهم السلف أيضاً ولم يرضوا بمقالتهم، والتحقيق أن أكثر المتقدمين من السلف كانوا لا ينطقون بهذه المباحث لاعتقادهم بعدم الحاجة لذلك؛ بناء على مسلكهم في التفويض، ولأن الحق كان واضحاً كما يرون، ولم يظهر بينهم خلاف فيها.

فلا يجوز لابن تيمية أن ينسب لهم أنهم يقولون بقيام الحوادث، فأمثال الإمام أحمد كانوا يرون عدم الكلام أصلاً في هذه المباحث؛ لأنهم يرون في ذلك ابتداعاً، وهذا مسلك ارتضوه، ولا يجوز لأحد أن يزعم أن عدم موافقتهم لمن تكلم في ذلك من أهل الحق؛ لأنهم كانوا يخالفونهم ويقولون بقيام الحوادث، بل كان السبب أنهم رأوا الكلام التفصيلي في ذلك غير لائق وبدعة فنهوا عنه، وإلا فلا نجد تصريحاً واحداً في كلام أحمد بن حنبل يقول كما يقول ابن تيمية بقيام الحوادث بذات الرب، والاصطلاح كان معلوماً لهم، والكرامية موجودون بين أيديهم، لكنهم لم ينطقوا بتفصيل في النفي ولا في الإثبات، وذلك لا يصح أن تنسب لهم موافقتهم لمن قال بقيام الحوادث، بل الأليق بهم أنهم كانوا ينفون؛ لأن كل حادث مخلوق، ولذلك أبوا القول إن القرآن حادث، فكيف يكون حادثاً وهو صفته. ولذلك اخترع قدماء المجسمة، ـ ومشى على طريقتهم متأخروهم كابن تيمية ـ تفريقَهم بين الحادث

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٩.

والمخلوق، فزعموا أن العلماء المتقدمين إنما نفوا كون القرآن مخلوقاً، وهذا النفي لا يستلزم نفيهم حدوث القرآن؛ لأن الحادث هو القائم في ذات الله بخلاف المخلوق، فهو القائم خارج ذات الله. فحرفوا النزاع إلى هذا المنحدر، وجعلوه خلافاً بين أن يكون القرآن حادثاً في ذات الله، أو يكون حادثاً في أمر منفصل عن ذات الله، يريدون بذلك أنهم اتفقوا على حدوث القرآن مع خصومهم من المعتزلة، واختلفوا في محل قيام هذا الحادث، أهو الذات أم غير الذات؟

الوجه الثالث:

قال ابن تيمية في هذا الوجه رداً على دليل الكمال والنقص: «أن يقال: كون الربِّ قادراً على هذه الأفعال صفة كمال، وأيضاً إذا قيل: كونه لم يزل فاعلاً لما يختاره منها صفة كمال، وأما مجرد فعله للواحد المعين، فهو كإحداثه لبعض حوادث العالم كان هذا كلاماً مستقيماً يدفع الحجة»[1].

يفرق ابن تيمية هنا بين أمرين:

الأول: كون الرب قادراً على إحداث صفات حادثة في ذاته، ويقول: هذا الأمر صفة كمال، وكذلك كون الله لم يزل فاعلاً مُحْدِثاً في ذاته ما يشاء ويختار من هذه الصفات الوجودية الحادثة، أي التسلسل النوعي للصفات القائمة بذاته.

ويطلق على هذين الأمرين معاً أنهما صفة كمال كل من الأول والثاني.

والثاني: إحداثه للصفة الوجودية المعينة التي يتألف منها ومن غيرها

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ١٨٩.

التسلسل النوعي للصفة المذكورة. وهذا الأمر يقول عنه: أنه مساوٍ في المنزلة بالنسبة لله لإحداث الله بعض حوادث العالم، إن كانت كمالاً لله فتلك كمال لله، وإلا بأن لم تكن كمالاً لله، فليست تلك الصفة الخاصة كمالاً لله بعينها.

وها هنا ملاحظات:

أولاً: كون الرب قادراً على ما ذكر، يرجع للقدرة القديمة إن كان يثبتها، ولا خلاف في كون الصفة القديمة كمالاً.

ثانياً: المعنى الثاني: مما ذكر ابن تيمية أنه صفة كمال، وهو «كون الله لم يزل فاعلاً لما يختاره منها»، أي: من الحوادث التي يحدثها بعد أن لم تكن موجودة في ذاته، إن أرجعه إلى القدرة يعود الكلام لما ذكرناه أولاً، وإن أرجعه إلى كل حادثٍ حادث مما يوجد في ذاته، فيجب عليه أن يقول: إن كل حادث هو في نفسه كمال، ولذلك صار الأمر الكلي المنتزع منه كمالاً أيضاً، وهذا ظاهر. إذن ما يحدثه الله في ذاته هو كمالات له.

وبناءً على ذلك: فإن ذات الله تعالى فوق أنها منفعلة، إلا أنها أيضاً غير متصفة بكل ما يمكن أن تتصف به من كمالات، وبناءً على ذلك، فإن الله على مذهب هذا الرجل، يستكمل نفسه، وهو في أي لحظة مفترضة يمكن أن يصير أكمل مما هو عليه، أو أن يحوز كمالاً لم يكن حازه من قبل. أما أن يكون أكمل، فهذا يصح ويصدق إذا قلنا إن الحادث السابق يبقى إلى زمان وجود الحادث التالي وهكذا، فإذا كان كل منهما كمالاً، فلا شك أن الذات الحائزة على حادث هو كمال أقل كمالاً من الذات الحائزة على حادثين كل منهما كمال. ويصدق أيضاً أنه حاز كمالاً لم يكن له ـ فقط ـ، إذا قلنا لا يدوم أي حادث سابق ليقارن حادثاً لاحقاً.

وكل هذا التصور للإله بغيض شنيع، تأبى العقول والنفوس المستقيمة من نسبته لله تعالى.

ثالثاً: لو تأملنا فيما اقترحه في مجرد فعله للواحد المعين، سنرى أنه لم يطلق على كل فعل أو مفعول منه إنه كمال أو صفة كمال، بل قال: حاله كحال خلق الله، وإحداثه لبعض حوادث العالم، أي: في الكمال والنقص، إذ هذا هو مدار الحديث.

فإذا كان إحداث الله لأي حادث منفصل، كمالاً له، فالفعل الذي يحدثه في ذاته كمالٌ له أيضاً.

وإذا كان الحادث الذي يحدثه الله منفصلاً عنه، لا يفيد الله كمالاً ولا نقصاً، فالحادث القائم بالله كذلك. ويستحيل أن يقول: إنه نقص لما يلزمه من التزام النقص.

هذا هو المفهوم من عبارة ابن تيمية.

وعلى الاحتمال الأول نرجع لما كنا فيه من كون الحوادث كمالات للذات، واللوازم هي هي.

وعلى المعنى الثاني: نعود لما اقترحه ابن تيمية سابقاً، من إمكان اتصاف الله بصفة حادثة لا هي كمال ولا نقص.

وعلى ذلك نسأله: إذا كان كل معنى وجودي حادث يقوم بذات الله، لا يقال عليه: أفاده كمالاً ولا نقصاً، فمن أين قلت: إنّ كونه لم يزل فاعلاً لما يختاره منها صفة كمال، فهذا الكون إذا لم يرجع لصفة القدرة كما هو ظاهر، رجع إلى إحداثه أو إلى قيام هذه الحوادث بالذات، فمن أين وصفت المعنى الكلي هذا

بأنه صفة كمال، وأنت تقول: إن كل معنى جزئي حادث يصدق عليه لا كمال ولا نقص.

وإن أرجعت (كونه لم يزل فاعلاً ... إلخ) للقدرة، فما فائدة ذكر هذا المعنى على حدة؟

والسؤال الذي يرد على جميع الاحتمالات:

من أين يندفع الإشكال الوارد عليك من حجة الكمال بهذا التقسيم، فإنك إذا أرجعته إلى القدرة القديمة، فهي ليست حادثة وليس الكلام فيها، وإن أرجعته للكلي المنتزع من الحوادث، فلا يسلم لك أن هذا المعنى كمال إلا إذا قلت: إنّ كل معنى جزئي كمال، وأنت لم تجزم بذلك، وإذا جزمت بذلك، رجعنا إلى الحجة وما يلزمك منها. فلا يصح لك أن تقول هكذا: «كان هذا كلاماً مستقيماً يدفع الحجة». فهو كلام متخابط سقيم، ولا تندفع به الحجة كما أوضحنا.

الوجه الرابع:

قال ابن تيمية في هذا الوجه رداً على حجة الكمال: «قوله والخالي عن صفة الكمال ناقص، والنقص عليه محال.

يقال: لفظ النقص لفظ مجمل.

- إنْ عُنِيَ أنه ناقص عما ينبغي، أو يجب أن يكون متصفاً به، فهذا ممنوع.

- وإذا قيل: ناقص بمعنى أنه بعده كان أكمل منه، فهذا قد ينازع في لزومه، كونه يكون أكمل بعد ذلك. وينازع في امتناع ذلك بتقدير تسليمه.

- وإن قيل: هو ناقص لكونه قد حدث ما لم يكن حادثاً. فهذا ينتقص

سائر الأفعال المنفصلة عنه»[1] اهـ.

ما دام ابن تيمية يقول: إن هذه الصفات اختيارية، فمعنى ذلك عنده أنها ليست واجبة له، إذن هي من الممكنات التي يصح اتصافه بها، ويصح أن لا يتصف بها، إذا لوحظ كل واحدٍ واحدٍ من هذه الحوادث، بخلاف النوع فهو في صفات الفعل عنده واجب، وانقطاعه في الماضي نقص. وكلامنا معه يدورُ في جميع هذه الاحتمالات، فنقول:

نعم في غير ما توجب نوعه، يصح عندك أن يكون نوعه حادثاً، وبالتالي فلا معنى للوجوب من هذه الجهة، ولكن في القسم الذي توجب اتصاف الله بنوعه كما قرّرنا، لا يصح لك أن تقول: إنّ الاتصاف بالممكنات الحادثة لا ينبغي أو لا يجب، فالذي لا ينبغي أو لا يجب، هو فردٌ معين من أفراد الحوادث، أما جنسها، أي: نوعها وأي فرد منها، لا على التعيين، ففعله من الكمال على مذهب هذا الرجل، وعلى ذلك لا يصح له أن ينفي القول بأن الاتصاف بالمحدثات واجب ولازم وينبغي، فالاتصاف بالنوع واجب عنده.

وقوله: إنه ممنوع هكذا مطلقاً، يوهم أنه يقول: إنه لا يوجب الاتصاف بفعل فرد معين من أفراد الحوادث القائمة بالذات، ولا يوجب الاتصاف بفرد غير معين، ويوهم أيضاً أنه يقول: بجواز انقطاع التسلسل في الحوادث التي يتصف بها الله في الأزل، والحق أن هذا كله باطل على قول هذا الرجل كما تبين. فقوله ممنوعٌ، ممنوعٌ.

وفضلاً عن ذلك، فإن الأصل كما قلنا غير مرة أن صفات الله تعالى

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٢٠، كذا الصياغة في المطبوع، ولعلها: ينتقض بسائر الأفعال... إلخ.

واجبة له، ولذلك فإن كل حادث إما يجب الاتصاف به بعينه أو بنوعه، أي: بفرد آخر من نوعه لا على التعيين، ولكن لا يجوز أن يعرى عن الحوادث من هذا النوع؛ ولذلك يصح القسم الأول في أنه ينبغي أن يتصف الله بفرد من أفراد نوع الحوادث في كل لحظة، وزمان من آنات وجوده، وإنما نقرر ذلك بناءً على قول ابن تيمية الذي يلزمه أن وجود الله في ضمن الزمان؛ لأنه متغير يتصف بالحوادث.

وأما قوله: بأنه قد ينازع في كون الله حال اتصافه بالحادث أكمل مما سبق، فقد بيَّنا أن هذا لازم على مذهبه، ولا يستطيع الانفكاك عن ذلك، فالله حال اتصافه في الزمان الثاني بحادث، فهذا الحادث غير موجود في الزمان الأول بالضرورة لأنه حادث، فهو في الآن الثاني أكمل منه في الزمان الأول، وكذا في الزمان الثالث إن بقي هذا الحادث، واتصف معه بحادث ثانٍ، فإنه يزداد كمالاً، وإن انعدم هذا الحادث، واتصف بحادث غيره، فقد انعدم بعض كمالاته. وهذا يستلزم النقصَ في هذا الزمان، وإن زعم أن وجود الحادث كمال في ذلك الآن، وعدمه في الآن الثاني ليس نقصاً، فهذا يعني أن كمالات الله نسبية لا مطلقة، ومتغيرة وأن ذاته متحولة متغيرة، للزوم الانفعال كما قررناهُ سابقاً.

ويلزم أن كمالات الله متوقفة على الزمان ومشروطة به، فهو في زمان ما يصح له أمر وفي الزمان الذي يليه لا يصح له ذلك، وفضلاً عن ذلك، فهذا الحادث الذي انعدم في الآن الثاني، هل انعدامه واجب أم جائز، لا يمكن أن يقول انعدامه واجب؛ لأنه في نفسه جائز، وما دام جائزاً، فقد كان يمكن أن يكون الله متصفاً به هو في الزمان الثاني، ولما عدم لم يتصف، وهذا معناه صحة

الاتصاف وقابليته مع عدم فعلية الاتصاف، وهو عين النقص، والمفاسد اللازمة على ذلك أكثر من أن تُحصى.

ثم تأمل قوله بعد ذلك: «وينازَع في امتناع ذلك بتقدير تسليمه». اهـ. وقوله ذلك، عائد إلى كون الله أكملَ حالَ اتصافه بالحادث، ومعنى هذه العبارة أنه يصح على مذهبه القول أن الله في الزمان الثاني أكمل منه في الزمان الأول، وأن هذه الأكملية غير ممنوعة ويمكن أن يسلمها، فالله إذن يزداد كمالاً شيئاً بعد شيء على مذهبه، وهذا من الفضائح التي لا أعرف كيف يجرؤ على القول بها!

وبالطبع فإننا سنجد بعد اتباعه السذَّج أو الذين غلب عليهم الكذب والتقية، سيقول عندما يواجَهُ بشناعة هذا القول: إن هذا القول ليس مذهباً لابن تيمية، بل إنه يسوقه على لسان غيره، وهؤلاء نتركهم في جهالتهم وعنادهم، فلا ينفع معهم الكلام بعد وصولهم لهذا الحال.

وأما الاحتمال الأخير، أعني قوله: «هو ناقص لكونه قد حدث...» إلخ فهو أشد تفاهة من أن نقف عنده، خصوصاً بعدما بينا عدم جواز المقايسة بين الحوادث القائمة بالذات والحوادث المنفصلة.

الوجه الخامس:

وهذا الوجه في أشد حالات المغالطة والتلاعب الذي لا يليق بأهل الأديان، فضلاً عمن يُسمَّى بشيخ الإسلام، وهو مع ذلك من أكثرها جهالة وضحالة، فقد قال ابن تيمية: «الوجه الخامس: أنهم لا يسلمون[1] أنه يتصف

---

(١) تأمل كيف يستعمل ضمير الغائب هنا، ليوهم أنه لا يقول بهذا القول، ولو كان لا

بهذه الحوادث، ولا أنها تكون صفات له، بل هي عندهم تجري مجرى الأفعال الحادثة به، وإذا لم يكن متصفاً بها لم يلزم ما ذكروه، وهذه الشمس والقمر، لا تزال تتحرك مع أنها لم تتصف بالحركة، كما تتصف بألوانها وأقدارها، ولم تتغير بالحركة، بل هي صفاتها قبل الحركة المعينة كما هي في صفاتها بعد الحركة المعينة»[1].

وهذا القول لسخافته ساقه على لسان غائبين (أنهم لا يسلمون)، أما هو فقد اعترف أن هذه الحوادث أفعال وصفات، لا مجرد أفعال تقوم بالذات كالحركات التي تقوم بالشمس والقمر، وتنزه الله عما جرى على لسانه من تشبيه صفات الإله الذي يؤمن به بصفات الشمس والقمر.

وما قرره هنا يؤكد للقارئ الذكي، أن حجة الكمال لازمة على هؤلاء المجسمة، لا يستطيعون الانفكاك عنها، هذا مع أن الشمس والقمر وسائر الكواكب والنجوم، تتغير أثناء تحركها كما هو معلوم، والحركة عرض قائم بها يشتق لها منها صفة.

وبعد؛ فهذه هي الوجوه الخمسة التي اعتمد عليها ابن تيمية لمعارضة حجة الكمال؛ بيَّنا أنها جميعاً وجوه سخيفة، وما يشرع ابن تيمية في تبني وجه أو مخرج للانفكاك عن حجة أهل الحق، إلا ليسقط في فضيحة أشد وأبشع، وهذا هو شأن المبتدعة المتعصبة الذين يجادلون بالباطل.

يقول به لكان من الواجب عليه في هذا المقام الإشارة إلى ضعفه، ولكن ابن تيمية على استعداد للقول بالفضائح من الأحكام في سبيل نصرة مذهب التشبيه والتحريف، ومَنْ غيره صاحب هذه الحجة؟

(١) مسألة حدوث العالم ص ١٢٠.

وقد أحببت أن أفصل في ردِّ الوجوه التي ذكرها على حجة الكمال؛ لأنه بعد أن يفهم القارئ الباحث عن الحق ما ذكرناه، تصبح الإشارة إلى بعض المواضع في مناقشته للأدلة الأخرى التي اعتمد عليها أهل الحق، لتنزيه الله عن الاتصاف بالحوادث أوضح وأسهل، ويكفي أقل الكلام، عن الاستطراد والتفصيل.

من ذلك ما ذكره في مناقشته للدليل الثاني، وهو المعتمد على أنّ قيام الحوادث متوقف على قابلية الذات لقيام الحوادث، وهذه إن كانت حادثة لزم تغير الذات، وإن كانت قديمة، لزم جواز وجود الحادث في الأزل بناء على أن القابلية نسبة لا توجد إلا بطرفيها.

وزعم ابن تيمية أن ذلك ينقض بالإضافات؛ لاتفاق «الخلق على جواز اتصافه بالأمور الإضافية»[1]، وهذه مغالطة بينة، فالنزاع ليس في الأمور الإضافية بل الوجودية الحادثة، فلا يصح النقض هنا، لأن النقض مبني على تسليم الخصم بمادة النقض، وهو غير حاصل هنا.

والأغرب من ذلك أنه ضرب مثالاً على الأمور الإضافية بالصفات الفعلية، ويا ليته اقتصر على ما عند الأشاعرة، فلنستمع لما قال: «فإن نقض ذلك بالإضافات، فإن الخلق متفقون على جواز اتصافه بالأمور الإضافية، وأظهرها الصفات الفعلية، فإنها عند الأشعرية وكثير من المعتزلة والفلاسفة من باب الإضافات، والخلق عند هؤلاء هو المخلوق»[2]، وهذا النقض مغالطة ظاهرة كما وضحت، وقال: «والمقصود هنا أن هذه الإضافات تحدث باتفاق الناس، وهو متصف بها مع ما يرد عليه من دليل الكمال والقبول، فأجاب عن ذلك: بأن الإضافات لا وجود لها في الأعيان. وعلى هذا يكون كونه خالقاً ورازقاً ومحيياً ومميتاً وعادلاً ومحسناً وغفوراً ونحو ذلك، أموراً لا وجود لها في

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ١٢٢.

(٢) المرجع السابق.

الأعيان، وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا معلوم الفساد بالضرورة»[1].

فأطلق على هذه الإضافات أنها تحدث، ليوهم القارئ أنها توجد بعد عدم، والإطلاق الأصح أنها متجددة؛ لأن المتكلمين لا يقولون بوجود الإضافات، بل هي أمور عدمية، لا يوجد لها مصداق وجودي في الخارج خلافاً للفلاسفة، ويبدو أن ابن تيمية قائل بمذهب المتفلسفة؛ ولذلك استبشع قول المتكلم: إن كون الله خالقاً... إلخ، ليس له مصداق وجودي زائد على نفس الذات الواجب، ولذلك يقول المتكلم: إنَّ الله خالق قبل الخلق، ورازق قبل أن يرزق بالفعل؛ لأن أصل كونه كذلك مشتق من ثبوت صفة وجودية أزلية له ـ جل شأنه ـ هي القدرة عند الأشاعرة، والتكوين عند الماتريدية.

ومع اشتهار هذه المسألة وتوضيحها بهذا المعنى في كتب التوحيد، إلا أنا ما زلنا نجد ابن تيمية يراوغ فيها ويغالط، ويفسرها على غير وجهها، في حق الأشاعرة، فيلزمهم بأن قولهم معلوم الفساد بالضرورة! كما قال هنا، وأين هي المعلومية بالضرورة، بأن هذا القول باطل، هل من الباطل أن نقول: إن الله خالق قبل الخلق؛ لأنه قادر على الخلق، وهل من المخالف للضرورة أن نقول: إن كون الله خالقاً بالفعل، لا يعني أكثر من أن الله أوجد بقدرته القديمة موجوداً حادثاً. فما ثم إلا الخالق القديم بصفته، والمخلوق المحدَث، وليس يوجد شيء ثالث حادث غيرهما يطلق عليه (كونه خالقاً) مثلاً أو (كونه رازقاً)، فكونه كذلك راجع لذاته وصفاته القديمة، وليس لأمر حادث قائم بذاته، كما يريد ابن تيمية إثباته.

غاية الأمر تجدد نسبة عدمية لا وجودية بين الخالق القديم والمخلوق

(١) المرجع السابق، ص ١٢٣.

الحادث، تدل على استناد المخلوق إلى الخالق في وجوده وبقائه، ولا يتوقف إيجاد الله لهذا المخلوق على واسطة آلية مُحْدَثة، قائمة بذاته ولا غير قائمة بذاته، لذلك نقول: إن الله فاعل.

وبم أوجد الله هذه الصفة الحادثة: القدرة الحادثة القائمة بذاته، إما بقدرة قديمة أو بقدرة حادثة أخرى قبلها لا إلى نهاية. والثاني يستلزم وجوب دوام كون الله خالقاً بالفعل؛ لأنه ما لم يقل بقدرة قديمة، واكتفى بالصفات الحادثة القائمة، فلا يجوز أن يخلو الله عن قدرة حادثة في أي لحظة، من لحظات الزمان؛ لأن ذلك يستلزم كونه غير قادر، فيلزمه إذن بالضرورة وجوب دوام خلق الله بالفعل للمخلوقات، وهذا هو عين الفيض الذي قال به المتفلسفة ومن تبعهم.

وإن قال بقدرة قديمة تخلق، أي: تُحدث -على حسب تعبيره- قدرةً حادثة في ذاته، لتكون هذه القدرة الحادثة سبباً للمخلوق المنفصل، فما فائدة القدرة الحادثة هنا، وقد أجاز صدورها عن قدرة قديمة، ولم لا يقول بأن القدرة القديمة أوجدت المخلوق المتصل بلا توسط الحادثة، إلا إذا كان يضيف شروطاً خاصة للحادثة، غير جائز إضافتها للقديمة، وحينئذٍ ينبغي أن تكون هذه الشروط والصفات متعلقة بالمخلوق ومناسبة له، فلينظر في هذه الأمور والخصائص التي من أجلها يجب إحداث القدرة الحادثة، لتكون هي لا القديمة سبباً في وجود المخلوق المنفصل؟

وأما الذي بالغ فيه مغالطةً فهو قوله: "وأما من قال : إن الخلق ليس هو المخلوق، وأن صفة التخليق صفة لله قائمة به كما يقول ذلك جمهور الفقهاء والصوفية، وأهل الحديث، وطوائف كثيرة من أهل الفلسفة والكلام، فإن عند

هؤلاء: الصفات الفعلية تقوم بذات الله كما تقوم به الصفات التي ليست فعلية كالعلم والقدرة"[1].

أكثر الفلاسفة ينفون الصفات الزائدة أصلاً، فلا يصح قوله إن طوائف كثيرمن من أهل الفلسفة يقولون بقيام الصفات الفعلية بذات الله، فكلامه هنا يراد به الصفات الفعلية الوجودية، لا الاعتبارية الإضافية، فقد انتهى من الكلام على هذا القول سابقاً. ولذلك فمهما كان الفلاسفة القائلون بقيام الصفات الفعلية الوجودية بالله (سواء كانت قديمة عندهم أم حادثة) فلا يجوز أبداً أن يصفهم ابن تيمية بأنهم طوائف كثيرة، بل هم أفراد معدودون ولكن تهويلات ابن تيمية لا تنتهي.

وأما المتكلمون، فهم نوعان، الأول أجاز قيام الصفات الحادثة الفعلية بالله، وهؤلاء هم الأقل شأنا، وهم الكرامية والمجسمة، ولا تقارن أعداد هؤلاء بالنسبة لغيرهم، ولا يعدُّون هم في أنفسهم طوائف كثيرة من أهل الكلام على حد تعبيره. والقسم الثاني من المتكلمين من نفى الحوادث بالذات، وهؤلاء هم الأكثر، والكثيرون بالفعل. ويشملون الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والزيدية والإباضية والشيعة الإمامية، وأكثر الخوارج القدماء وغيرهم من فرق الإسلام، فهؤلاء كلهم لا يجيزون أبداً قيام الصفات الحادثة الوجودية بالله سواء كانت فعلية أن لا، بل كثير منهم ينفون أصل زيادة الصفات كما هو معلوم.

فما الذي يبقى من معنى عبارته؟ وما الذي يريده؟ لا يخفى على مطلع أن إدراجه أهلَ الحديث في هذا المقام مغالطة، لأنه لا ينتمي المحدث من حيث هو

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٢٣.

كذلك لفرقة ولمذهب عقائدي معين، بل أكثر المحدثين من أهل السنة لا يرد على لسانهم قيام الحوادث بالله تعالى، ولا يبقى منهم إلا بعض الحشوية والمجسمة الذين صرحوا بذلك، ولكن هؤلاء لا يقال عليهم جمهور أهل الحديث. وكذلك جمهور الفقهاء والصوفية بل الأمر في هؤلاء، أوضح وأشد جلاء.

والذي يدور حوله ابن تيمية في مغالطته هذه، ولا يريد التصريح به لئلا يفتضح أمره، هو ما يسمى بصفة التكوين أو التخليق عند الماتريدية الأحناف. فهذه هي صفة الفعل القائمة بذات الله، ولكن هؤلاء ينفون كون هذه الصفة حادثة اتفاقاً، بل يقولون بقدمها كإخوانهم الأشاعرة فيما يتعلق بصفة الإرادة، والمسألة مشهورة معلومة في كتب علم التوحيد.

ولو سألنا: بعد هذا التحليل لكلامه، ما الذي يتبقى له من هذه الطوائف التي نسب لها القول بقيام صفة الفعل الحادثة بالذات، لرأينا أنه لم يبقَ إلا أقل القليل من الحشوية والكرامية وجهلة المحدثين ومنحرفين المتفلسفة. فهل يصح له والحال هذه أن يعبر عن ذلك بأنهم جمهور وطوائف كثيرة؟!

وقد يقول بعض الجهلة المتعصبة من أتباعه: ولكنه لم ينسب لجمهور الفقهاء والصوفية وغيرهم، إلا أنهم يقولون بقيام صفة التخليق به، وبكون الخلق غير المخلوق، ولم يقل إنهم يقولون بكونها حادثة قائمة بالذات.

فنقول: هذا هو بالضبط موضع المغالطة والتهويل، والتلاعب الموجود في كلامه. فهؤلاء الذين ذكرهم قال أكثرهم بقيام الصفة القديمة التي يسمونها بالتخليق أو التكوين، ونفوا كونها حادثة، وأقلهم قالوا بكونها مع ذلك حادثة، فكيف يجوز له، أو يوردهم إيراداً واحداً، ويضعهم في إزاء الأشاعرة، علماً أن

أصل المسألة هي قيام الحوادث الوجودية بالذات القديم، لا مطلق كون التخليق والتكوين زائدة عن القدرة أم عينها.

ولا هدف له من ذلك إلّا أن يوهم القارئ غير المتمكن أن هؤلاء المذكورين يوافقونه بقيام الحوادث بالذات، وعلى كل حال فطريقته لا تناسب البحث العلمي أبداً؛ لوجود هذا الخلط والمبالغة.

ولما تكلم عن تقدم القادر على المقدور، قال إلزاماً: إن هذا مثله مثل تقدم القابل على المقبول، يعني: قبول الله تعالى لصفات حادثة، ولكن هذا يستلزم أن الله كان ولم يكن شيء معه من الحوادث القائمة به، ولا من الحوادث المنفصلة عنه، كما يستلزم ذلك كونه قادراً، أو المقدور متأخر عن وجود القادر.

وابن تيمية لا يلتزم ذلك، بل يقول: لم ينفك الله عن حادث قائم بذاته مهما قدرناه موجوداً.

ولو سلم بذلك لانتهت مشكلة تجويزه التسلسل في القدم؛ لأن في هذا التسليم إبطالاً لهذه المسألة. وكأنه يقول: قابليته لكل حادث منها سابقة لهذا الحادث، ولكن أصل قابليته لنوعها لا تتقدم على هذا النوع، وهذا قول باطل؛ لأن النوع لا يوجد إلا بالأفراد، فلا معنى لقدم النوع مع حدوث الأفراد في هذه الحالة، فالإلزام لا يصح.

على أنه لا يقول بهذا الإلزام بناءً على وجوب تقدم القادر على المقدور، بل يرجح أن القادر والمقدور متقارنان زماناً، ويحتج على ذلك بقول من قال من الأشاعرة: بأن القدرة التي هي عرض عندهم، لا تتقدم على المقدور. هذا كلام يدل على جهالته، فإن الأشاعرة يقولون قدرة الإنسان قابلة لا فاعلة، فكيف يتم له إلزامهم أو التفريع على مذهبهم في حقّ الله، وقدرته فاعلة لا

قابلة، وهم لا يقولون بأن القدرة الفاعلة -من حيث هي قدرة- في نفس الزمان مع المفعول، حتى لو قال: إنّ القابلية تستلزم التقارن في الزمان بين القابل والمقبول؟

ولنقرأ كلامه كاملاً، قال: «فيقال له – أي للرازي[1] –: كلا المقدمتين ممنوعة ؛ فإن المشهور عند أهل الإثبات أن قدرة العبد مقارنة لمقدوره، لا تتقدم عليه بالزمان، وإن قيل بجواز تقدمها، فيجوز تقدمها للمقدور عند جمهور الناس، وإنما يقول بوجوب تقدمها طوائف من القدرية والمعتزلة ونحوهم.

وأما القابل إذا كان قابلاً للحوادث، وقيل: إن الحوادث يجب أن يكون لها أول، لزم تقدم القابل على المقبول.

فإنه إذا قيل: القديم إذا كان قابلاً لحوادث متأخرة عنه، وجب تقدم القابل على المقبول.

كان هذا مثل القول بأن القادر إذا كان قادراً على ما يجب تأخره عنه، وجب تقدم القادر على المقدور ولا فرق، بل هو قادر على هذه الحوادث التي هو قابل بها، كما هو قادر على غيرها. فقدرته عليها وعلى غيرها، وقبوله لها بكل ذلك مستوٍ في المقارنة والتأخر.

يوضح ذلك: أن الحوادث إما أن تكون ممكنة في الأزل؛ لإمكان حوادث لا أول لها، أو ممتنعة، فإن كانت ممكنة: جاز أن يكون قادراً عليها وقابلاً لها وفاعلاً لها. وإن كانت ممتنعة كان هذا ممتنعاً»[2].

---

(١) وذلك لما أجاب الرازي عن إشكال القابل والقادر بقوله: «وجود القادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور بخلاف القابل». انظر ص ١٢٤.

(٢) رسالة حدوث العالم، ص ١٢٤.

إنه يخبط خبط عشواء، فإن القادر إذا كان سابقاً للمقدور، وقال إن جنس الحوادث (قائمة ومنفصلة) مقدور، فيجب أن يقول: بانقطاع الجنس، وبطلان التسلسل، وإن لم يكن قادراً عليه، لزم التعجيز والقول بالموجب، فيرجع لقول الفلاسفة.

وقد يقول: الجنس ليس شيئاً حتى تتعلق القدرة به، لأن الجنس من حيث ما هو كليٌّ يستحيل وجوده، ولا حقيقة للجنس إلا الأفراد، ولكن هذا القول يوجب بطلان التسلسل بالضرورة؛ لأن المقدور في هذه الحالة أفراد، والقدرة القديمة سابقة لجميع هذه الأفراد ولكل فرد منها، فيلزم انقطاع التسلسل. أما إذا كان ينفي القدرة القديمة، فليصرح بذلك هو أو أتباعه، لكي تظهر فضائحهم علناً للعقلاء.

وقوله: «إن الحوادث إما أن تكون ممكنة في الأزل ...» إلخ، وتصحيحه الجواب على الوجهين، دليل ظاهر على مغالطته، فإن الأزل إن كان عدم المسبوقية، فيستحيل وجود الحادث بدون كونه مسبوقاً بعدم نفسه، ودون أن يكون مسبوقاً بفاعله وموجده، وإذا كان الأزل: أن قبل كل حادث يقدَّرُ إمكان وجود حادث قبله، فهذا ليس بأمر وجودي لا نهاية له، بل أمر تقديري نسبي، وليس ينتج عن هذا وجود الأزل، الذي هو لا نهاية له بالفعل. وهذا في الحقيقة وهم ناشئ من اعتقاد القبلية، ترجح إلى شيء وجودي مغاير للحادث.

والتحقيق أنها أمر متوهّم مقدر، ولا يقال على هذا إنه ظرف وجودي، ولا يستلزم إمكان تصور تحقق اللانهاية في الماضي، فنحن نعلم أنا إذا قلنا: خلق الله حادثاً، فالحادث له أول بالضرورة، وفعل الخالق يقتضي سابقية الخالق على المخلوق مهما كان، فالتسلسل منقطع في الوجود الخارجي على

سبيل القطع. ولكن الوهم هنا يخترع قبل كل حادث حادثاً، ويفترض أنه إذا جاز له اختراع ذلك، فيجب أن تتعلق به قدرة الله على النحو الذي اخترعه الوهم. وإذا تعلقت به القدرة، لزم تحققه خارجاً. وهذا كله خيال في خيال، خصوصاً عند من يقول: بأن الله خالق مختار لا علة فاعلة موجبة لذاته.

وأما اعتراضه على حجة الأفول بقوله: «فلو كان التغير الذي هو الحركة هو الدليل، لاتبعه من ذلك الوقت، بل لما لم ينفِ عنها الربوبية طول النهار مع وجود الحركة، دلَّ على أن الحركة التي هي التغير لا تنافي مطلوبه»[1]؛ ولذلك زعم أنَّ هذه الحجة «على نقيض مطلوبهم أدل»[2].

يظنّ أنه يعارض من يخالفهم بحجج الأنبياء القواطع، والحقيقة أن ما يصدر عنه لا يتعدى أن يكون مثل وسوسات الشياطين، وهو لا يفهم أنه سقط في حفرة الصابئة عباد الكواكب، الذين ظنوا مجرد الحركة لا تدل على تغير المتحرك ولو على حَدَثه، فعبدوها، وسمَّوها أرباباً، ونسبوا لها التدبير من دون الله، فنبههم إبراهيم عليه السلام على فساد هذا الوهم، وقال لهم: كل متحرك يجوز عليه الظهور والأفول، بل كون الأفول الذي هو معلول عن الحركة، إذا كان سبباً دفع إبراهيم عليه السلام إلى كراهية عبادتهم، وكان عنده سبباً كافياً، لنفي كون الكواكب والنجوم آلهة وأرباباً، فهو نفسه دليل على بطلان ألوهية من يتصف بعلة هذا الأفول، فإذا اعتبرنا الأفول من حيث هو لازم عن الحركة، وقلنا: كل متحرك فهو آفل، وكل آفل فهو ليس رباً، لصار الكلام بمنزلة من احتجّ ببطلان الأعم على بطلان الأخص، من جهة أن من

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ١٢٥.

(٢) المرجع نفسه.

طرأ عليه الأفول لعلة أو أخرى، فهو ليس بإله، وهذا لا يضر سواءً قلنا: إن سبب طروء الأفول هو الحركة أم لا، وهاهنا لا بد من الجزم بأن سبب الأفول هو الحركة، فإذا كان الأفول سبباً لنفي الربوبية عن الكواكب، لزم بالضرورة أن الحركة سبب لنفي كون المتحرك ربّاً، وإلهاً أيضاً. وذلك لأنّ الحركة تؤدي بالضرورة إلى طروء الأفول.

وهكذا نرى بوضوح، أن ابن تيمية لا يعرف كيف يستدل بالقرآن، وعنده اضطراب في توجيه الآيات القرآنية. وقوله: إن الحركة لو كانت علة بطلان كون المتحرك رباً، لاكتفى إبراهيم بمجرد ملاحظة الحركة لنفي كون الكوكب رباً، ولكنه حسب زعم ابن تيمية، قبل كونها رباً مع كونها متحركة، واستدل بأفولها على بطلان ربوبيتها. فلم يفهم ابن تيمية استدلال الأنبياء عليهم السلام، فإن دلالة طريان الأفول والظهور أولى على التغير والحدثان من مجرد ملاحظة دوام ظهور الحركة بلا أفول، ودوام الأفول بلا ظهور. ولكن لما كان الأفول معلولاً عن الحركة لزم بطلان كون الرب متحركاً.

ولذلك اعتمد أهل السنة دلالة هذه الآية. فقال الجصاص مثلاً : «ومعنى قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾[الأنعام:٧٦]، إخبار بأنه ليس برب، ولو كان رباً لأحببته، وعظَّمْته تعظيمَ الرب، وهذا الاستدلال الذي سلك إبراهيم طريقه من أصحّ ما يكون من الاستدلال وأوضحه، وذلك أنه لما رأى الكوكب في علوه وضيائه، قرر نفسه على ما ينقسم إليه حكمه من كونه رباً خالقاً أو مخلوقاً مربوباً، فلما رآه طالعاً آفلاً ومتحركاً زائلاً، قضى بأنه محدث، لمقارنته لدلالات الحدث، وأنه ليس برب؛ لأنه علم أن المحدث غير قادر على إحداث الأجسام، وأن ذلك مستحيل فيه كما استحال ذلك منه إذ كان محدثاً،

فحكم بمساواته له في جهة الحدوث، وامتناع كونه خالقاً رباً.

ثم لمّا طلع القمر فوجده من العظم والإشراق، وانبساط النور على خلاف الكواكب، قرر أيضاً نفسه على حكمه، فقال: هذا ربي، فلما رعاه وتأمّل حاله وجده في معناه في باب مقارنته للحوادث من الطلوع والأفول والانتقال والزوال، حكم له بحكمه وإن كان أكبر وأضوأ منه، ولم يمنعه ما شاهد من اختلافهما من العظم والضياء من أن يقضي له بالحدوث، لوجود دلالات الحدث فيه، ثم لما أصبح، رأى الشمس طالعة في عظمها وإشراقها، وتكامل ضيائها، قال: هذا ربي؛ لأنها بخلاف الكواكب والقمر في هذه الأوصاف، ثم لما رآها آفلة منتقلة، حكم لها بالحدوث أيضاً، وأنها في حكم الكواكب والقمر لشمول دلالة الحدث للجميع.

وفيما أخبر الله تعالى به عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ وقوله عقب ذلك: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، أوضح دلالة على وجوب الاستدلال على التوحيد، وعلى بطلان قول الحشوية القائلين بالتقليد»، ثم قال: «ومن حيث دلت أحوال هذه الكواكب، على أنها مخلوقة غير خالقة، ومربوبة غير رب، فهي دالة أيضاً على أن من كان في مثل حالها في الانتقال والزوال، والمجيء والذهاب، لا يجوز أن يكون رباً خالقاً، وأنه يكون مربوباً، فدل على أن الله تعالى لا يجوز عليه الانتقال ولا الزوال، ولا المجيء ولا الذهاب»[1]؛ لقضية استدلال إبراهيم عليه السلام، بأن من كان بهذه

---

(١) يريد الذهاب والمجيء بالحركة والانتقال، وهذا لا يستلزم امتناع إطلاق نحو هذه الألفاظ على سبيل المجاز، ومن هنا وجب تأويلها أي صرفها عن ظاهر الحركة والتحيز.

الصفة فهو محدَث، وثبت بذلك أن مَنْ عبد ما هذه صفته، فهو غير عالم بالله تعالى، وأنه بمنزلة من عبد كوكباً، أو بعض الأشياء المخلوقة».

ولا يخفى أن إطلاقات إبراهيم عليه السلام: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، على سبيل المناظرة والتعليم لقومه، والتنزل لا على سبيل الاعتقاد، كما زعم بعضهم، وكما يقتضيه ظاهر كلام ابن تيمية، من أن توجيهه للآية أدل على نقيض حجة من نفى الحركة وحلول الحوادث بالذات، وكذلك يفهم من قوله بأن إبراهيم استدل بالأفول لا بالحركة، وأنه قبل كون الرب متحركاً لولا الأفول، وهذا كله على سبيل التنزل يحمل، يعني: لو سلمنا لكم أنه مع حركته وانتقاله ربٌّ، فكيف أسلم لكم أنه مع أفوله ربٌّ. ثم الأفول معلول الحركة، فما ثبت له ينسب لها من نفي جواز حلول الحركة بالرب.

ولذلك قال الزجاج: «والجواب عندي أنه قال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ على قولكم؛ لأنهم كانوا يعبدون الأصنام والشمس والقمر، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِيَ﴾ [النحل: ٢٧] وهو جل شأنه: لا شريك له، والمعنى: أين شركائي على قولكم»(١)، ونقل ابن عاشور عن النحاس أنه قال: ومن أحسن ما قيل في هذا ما صحّ عن ابن عباس، أنه قال في قوله تعالى: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥]، قال: «كذلك قلب المؤمن، يعرف الله عز وجل، ويستدل عليه بقلبه، فإذا عرفه ازداد نوراً على نور، وكذا إبراهيم ـ عليه السلام ـ عرف الله عز وجل بقلبه، واستدل عليه بدلائله، فعلم أن له رباً وخالقاً»؛ ولذلك وجوه «أخرى» في كتب التفسير معروفة.

ولما كان الله دائماً لا يزول، علم إبراهيم عليه السلام أن من زال وأفل

---

(١) انظر تفسير ابن عاشور، في تفسير سورة الأنعام، آية (٧٦).

وتغير ليس بربٍّ. وقد روي في معنى أفل عن سعيد بن جبير أنها: ذهب، وعن قتادة في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾، قال: الزائلين. وأخرج الطستي عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق قال له: «أخبرني عن قوله: (فلما أفَلَ)، قال: فلما زالت الشمس عن كبد السماء، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت كعب بن مالك الأنصاري، وهو يرثي النبي صلى الله عليه وسلم، يقول:

فتغيَّر القمرُ المنيرُ لفقدهِ والشمسُ قد كُسِفَتْ وكادتْ تأفلُ»[1]

وعلى كل من تفسير الأفول بالذهاب والزوال، يتضح المعنى الذي ذكرناه، ولذلك قال الواحدي في «الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ عرفهم بجهلهم، وخطأهم في تعظيم النجوم، ودل على أن من غاب بعد الظهور، كان حادثاً مسخراً وليس برب»[2].

وقد استدل بعضهم أيضاً بالتسخير على فساد كون الكواكب والنجوم أرباباً؛ لأن حركتها غير إرادية، وتظهر وتختفي على نمط واحد، وما كان كذلك لا يكون رباً ولا إلهاً؛ لأن كونها مسخَّرة دالٌّ أظهر دلالة على نفي كونها أرباباً. وعلة معرفة التسخير الحركة المنتظمة هنا، وعلى هذا الوجه، يبطل ما قاله ابن تيمية من أنها أدل على قوله من قول أهل السنة ومن وافقهم.

وقال البيضاوي مختصراً ذلك بعبارة بليغة كعادته: «﴿فَلَمَّآ أَفَلَتْ﴾ أي: غاب. ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ فضلاً عن عبادتهم، فإن الانتقال والاحتجاب بالأستار، يقتضي الأمام والحدوث وينافي الألوهية».

---

(١) انظر: تفسير الدر المنثور للسيوطي (٣/ ٣٠٦)، في تفسير قصة إبراهيم عليه السلام.
(٢) تفسير الوجيز للواحدي، (١/ ٣٦٢).

وقال السمرقندي في «بحر العلوم»: «﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾، يعني: لا أحب رباً يتغير».

وقال أبو السعود: «﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾، أي: غرب، ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾، أي: الأرباب المنتقلين من مكان إلى مكان، المتغير من حال إلى حال، المحتجبين بالأستار، فإنهم بمعزل من استحقاق الربوبية».

وروى ابن أبي حاتم عن السدِّي قوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ قال: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾: ذهب.

وروى عنه أيضاً قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾، قال: لا أحب رباً يغيب"[1].

ولو تأملنا ذلك لعرفنا أنهم يتكلمون عن المغيب والذهاب والزوال المكاني الجسماني؛ وذلك لأن الله تعالى غيب عنا، ولكن كونه غيباً ليس طارئاً عليه نتيجة الحركة ولا حلول حوادث بذاته، ولا لكونه يستره وراءه شيء، بل كونه غيباً وصف راجع لذاته، غير طارئ، ولو كان مرادهم بأنه لا يحب رباً يغيب مطلق الغيب والغيبة، لناقض ذلك المعلوم بالعقل والنقل، من أن الله تعالى غيب وذاته غير مدركة لنا ، ولكن كونه على هذا المعنى من الغيب لا يستلزم أنه ليس رباً، فعلم من ذلك أن الغيبة المناقضة للربوبية، هي ما كانت طارئة عليه بحركة وزوال وذهاب ونحو ذلك.

وروى ابن أبي حاتم عن قتادة (٤/ ١٣٢٩) برقم (٧٥١٥): قوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾، ذكر لنا أن نبي الله إبراهيم ـ عليه السلام

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم (٤/ ١٣٢٨)، رقم الرواية (٧٥١٤).

ـ بعدما أراه الله ملكوت السماوات والأرض: ﴿رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأٓفِلِينَ﴾، علم أنّ ربه دائم لا يزول، والزوال هو حركة وحدثان وطروء شيء على الذات.

وقال الرازي: «ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور، فمن جوّز الغيبة والحضور على الله، فقد طعن في دين الخليل عليه السلام، وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك»(١).

ولا نريد الاستقصاء في إيراد كلام العلماء والمفسرين، فإن ظهور بطلان زعم ابن تيمية، يقع بأقل نظر، مع تجرد النفس عن التعصب، وفيما أوردناه كفاية.

ومما يستدعي العجب، ما قاله ابن تيمية في هذا المقام، رداً على احتجاج العلماء بقصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ على عدم جواز الحدوث على الله تعالى: «وأيضاً فالخليل لم يقل: إن هذه هي رب السماوات والأرض، ولكن قومه كانوا يعبدون الكواكب ويدعونها لطلب المنافع، ودفع المضار، فكانوا مشركين بها كشرك عباد الأصنام، فأراد إبراهيم أن يبين لهم أنها لا تصلح للعبادة والدعاء، بل لا يصلح لذلك إلا الله وحده، ولهذا قال في آخر الكلام: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۝٧٨ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٨-٧٩]، فتبرأ مما يشركونه، ويعدلونه بالله، فعلم أنهم كانوا مقرين بوجود الخالق، ولكن يشركون به في

---

(١) انظر كلام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (٢١٠) ﴾ [البقرة]، المسألة الثانية.

العبادة والدعاء»[1].

وهذا الكلام فيه إشكالات منها: قوله: «إن الخليل لم يقل: إن هذه هي رب السماوات والأرض».

ولكن إبراهيم قال موضحاً عقيدة قومه عن الكواكب والقمر والشمس: «﴿هَٰذَا رَبِّي﴾»، وابن تيمية يعلم ذلك، فما مدخلية نفي ابن تيمية أنه يكون الخليل قد قال: إن هذه هي [رب السموات والأرض]، وهل كان النزاع بين إبراهيم عليه السلام وقومه في أن هذه الكواكب كانت رب السموات والأرض، أم رب إبراهيم وقومه فقط، أم كانت المسألة المطروحة القدح في ربوبية هذه الأجرام، مهما كان المربوب وكائناً ما كان ما تدبره هذه الأجرام؟ هذا هو محل النزاع الأصلي؛ ولذلك لا معنى مطلقاً لقول ابن تيمية المذكور إلا إرادة التشغيب والتلاعب.

ومن قال من الناس: إن قوم إبراهيم كانوا ينكرون أصل وجود الله تعالى، ونحن نعلم بنص القرآن أنهم كانوا يشركون مع الله غيره من مخلوقاته ينسبون لها الألوهية والربوبية، وفي هذا كان النزاع، أعني في حصر الربوبية والألوهية في الله وحده، ونفيها عما سواه حتى يتحقق التوحيد، وينتفي الشرك؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٧٤].

فقوم إبراهيم كانوا يؤلهون الأصنام، ويقولون بربوبية الكواكب، وقال الله تعالى موضحاً حال أبي إبراهيم عليه السلام قال: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ

---

(١) مسألة حدوث العالم ص ١٢٦.

ءَالِهَتِي يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَۖ وَٱهۡجُرۡنِي مَلِيّٗا﴾ [٤٦: مريم].

وإنما كان قومه يعبدون غير الله، ويدعونها من دونه؛ لاعتقادهم فيها أنها آلهة وأرباب، ولذلك جاءت حجة إبراهيم لا لإثبات وجود الله أصلاً، هذا صحيح، ولكن لإثبات أن هذه المعبودات من الأجرام غير صالحة؛ لأن تكون أرباباً ولا آلهة، واستدل على ذلك بالأفول، وكونها أكبر وأصغر في الحجم وغيره مما بيّنا بعضه. ويفهم من ذلك أن الإله يستحيل الاتصاف بما تتصف به هذه الأجرام وبه يعلم كون هذه الأجرام حادثة مخلوقة مفتقرة لغيرها ممن لا يتصف بمثل صفاتها المستلزمة للافتقار والحدوث.

فهل ابن تيمية يريد أن يقول إن فهم العلماء غير صحيح؟ وفي أي جهة هو غير صحيح، أهو غير صحيح في تنزيه الله عن الأفول وما يقتضيه؟ أو غير صحيح في استلزام الأفول والحركة للافتقار والحدوث والاحتياج إلى إله غير متصف بذلك؟ ما الذي يريده ابن تيمية من هذا الكلام بالضبط؟ ولماذا يحرص على القول إن قوم إبراهيم لم يكونوا نافين للإله؟ سلمنا ذلك وهو ليس محل نزاع، ولكنهم كانوا يقولون بألوهية غيره وربوبيته، وهذا ما أبطله لهم إبراهيم عليه السلام، ومنه أخذ العلماء طريقتهم في تنزيه الله، وفهموا طريقة الحدوث وحصول التغيرات الدالة على الافتقار، وأين الخطأ في ذلك كله؟

إن إبراهيم عليه السلام اكتفى بإثبات صفات الأفول والتغير، والتفاوت في الحجم والحيِّز، ونحو ذلك مما يقتضي إحالة كون المتصف بها إلهاً ورباً، ونحن مشينا على خطواته وقلنا بقوله؟

وجهة بيان إبراهيم عليه الصلاة والسلام أن هذه الأجرام غير صالحة للعبادة والدعاء، هي أنها لا يصح أن تكون آلهة ولا أرباباً، والسبب في ذلك

هو الأفول والتفاوت في الحجم كبراً وصغراً، وهذا ما استند عليه علماء التوحيد، ويعلم من ذلك أن أكثر كلام ابن تيمية لا ينبغي الالتفات إليه.

* * *

الفصل الرابع

مسألة حدوث العالم ومناقشة الفلاسفة والمتكلمين

حدوث العالم

بين الفلاسفة والمتكلمين وابن تيمية

١ - الفلاسفة

لما قال الفلاسفة: إن واجب الوجود علة لما سواه، لزم بالضرورة في مذهبهم أن يقولوا بتعدد القدماء، بعضها لذاته، وهو واجب الوجود، وغيره لا لذاته، بل لكونه معلولاً لواجب الوجود إما بواسطة أو لا بواسطة. وهكذا تأدى بهم ذلك للقول بقدم مادة العالم، والذي أدى بهم لذلك نفيهم للصفات، وزعمهم أن العلاقة بين الواجب وغيره علاقة علة ومعلول، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وغيرها من الأصول الفاسدة. وكانت طريقتهم لتفسير صدور الصور الحادثة، أنهم أحالوها إلى الحركات للفلك الأطلس، التي هي حادثة بالفرد قديمة بالنوع، وكان هذا هو الرابط بين القديم والحادث عندهم، فجوزوا قيام الحوادث بقديم غير الله، وهذه الحوادث التي جوزوها هي فقط من باب الحركة؛ ولذلك زعموا أن ذلك لا يغير من حقيقة القديم؛ لأنها حركة وضعية، لا تحدث في ذاته لأجلها أمور وجودية تغير من ذاته، وفوق ذلك فهو بسيط غير مركب.

ولزم عندهم ألا يكون واجب الوجود بحسب ما هو مشهور مذهبهم

فاعلاً مباشراً لجميع الحوادث، بل هو فاعل بواسطة مفعولات أخرى. وبعض العلماء زعم أن حقيقة مذهبهم تؤول إلى أن واجب الوجود فاعل لجميع المحدثات بلا واسطة فواعل ولا علل، ولكن كل ما سواه مُعِدَّة لأفعاله، فهو الفاعل لجميع الوجود، ولما كانوا يعتمدون قاعدة الفيض والتعليل، فقد نفوا حقيقة الاختيار وأرجعوها إلى مسألة العلم بالنظام الأحسن، وتشتَّتَتْ أقوالهم في علم الله، هل هو متعلق بالكليات والجزئيات أو بالكليات فقط، أو لا يتعدى علمه بذاته.

فهناك إشكالات خطيرة في مذاهب الفلاسفة، ليس فقط في قدم العالم، بل في صفات الإله الواجب الوجود.

٢- المتكلمون

انطلق المتكلم غالباً في الاستدلال على وجود الله من النظر في العالم إما بلحاظ حدوثه أو إمكانه، أو مجموعها، بالنظر للجواهر أو الأعراض، فهناك ست طرق مشهورة عندهم للاستدلال على وجود الإله وقد ترجع إلى أربعة كما هو معلوم، بعضها دقيق، وبعضها جلي يمكن أن يفهمه جمهور الخلق، واختيارهم بعض الطرق في كتبهم وترجيحهم إياها، بحسب نفعها في هداية البشر، فإذا كفت الطرق الأسهل اكتفوا بها، وإلا فإنهم لا يهملون ما فيه دقة وصعوبة، فالمطلوب في طريقتهم إثبات الله وصفاته التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل، وكسر حجة المخالف، بطريقة سهلة أو صعبة، فالغرض هو المهم، مع صحة الطريقة، لا بقيد السهولة ولا يفيد الصعوبة.

وطريقة المتكلم تعلمه احتياج العالم في وجوده لإمكانه المستدل عليه

بالتركيب، وقيام التغييرات به، ولحدوثه المستدل عليه أيضاً بذلك، وبوجوه أخرى، فإذا عرف المتكلم احتياج العالم وافتقاره بهذه الطرق، لزمه لزوماً عقلياً تنزيه الإله عن كونه موصوفاً بأي وصف أدى إلى العلم باحتياج العالم للخالق. ولذلك فهم ينزهون الله تعالى عن قيام الحوادث الوجودية، وينزهونه عن التركيب من الأجزاء، وسائر أنواع التركيب المفضية للحدث والإمكان والافتقار.

وطريقتهم تنتج إثبات وجود الله الفاعل المختار بلا ريب ولا أدنى شبهة، وتنتج حدوث العالم وافتقاره في وجوده للمحدِث المختار، وتنتج كون الله عالماً بالتفاصيل لا بالكلِّيات فقط، ولكنها توجب نفي سمات الحدث ودلائله عن الخالق. ولذلك يلتزمون تأويل ما زعم أنه ظاهر من النصوص الشرعية في الدلالة على قيام الحوادث بالله، ويقولون إن الزعم بظهورها يزول مع ملاحظة القواعد العامّة والخاصّة الموجبة لتنزيهه جلّ شأنه عن سمات الحدثات وعلامات النقص والافتقار، والمجاز اللغوي سائد، ولا يستلزم الإضلال؛ لأن الطريق لمعرفة المراد مع استحضار القواعد الكلية سهل ميسور، وللمجاز والكناية والاستعارة فوائد عظيمة نافعة في تربية الخلق ودلالتهم على الحق بما لا يتعارض مع العلوم القاطعة.

ولما كان الحدوث والتغيّر أصلاً من أصول طريقتهم، فإننا نراهم لم يتهاونوا في نفي كل ما من شأنه أنْ يخدش هذه الطريقة.

ومسألة تنزيه الله عن صفات الحوادث هي التي يدور عليها ابن تيمية في صراعه مع الأشاعرة.

٣- ابن تيمية:

يوافق ابن تيمية المتكلمين على الأقل بحسب ظاهر كلامه على أن الله فاعل مختار، ولكنه يخالفهم في تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته، وهو يفرق بين نوع العالم وبين شخص هذا العالم المشاهد بعضُه لنا، فيقول: وإن كان هذا العالم المشاهَد حادثاً، إلا أنا نقول أيضاً بوجود حادث قبله منفصل عن الله، وهكذا لا إلى أول، وبإزاء كل حادث منفصل يوجد حادث متصل قائم بالذات الإلهية، وسلسلة الحوادث المتصلة القائمة بالذات والحوادث المنفصلة ليس لها بداية، فلا يمكن القول بأن حادثاً ما هو أول الحوادث، ولم يكن قبله حادث، بل ما من حادث إلا وقبله حادث آخر وهكذا.

وهو يوافق الفلاسفة في أنَّ شرْطَ وجود الحادث حدوث علته، أما العلة القديمة فلا تنتج إلا موجوداً معلولاً قديماً.

وهو يوافقهم في أن العلة الحادثة يجب أن تقوم بموجود قديم بحيث تكون هي سبب وجود الحادث المنفصل، ولكن لكي تكون الحوادث المنفصلة لا أول لها، فينبغي كون الحوادث المتصلة القائمة بالقديم غير متناهية أيضاً بالفعل في الماضي، ومحل خلافه معهم هو أن القديم عندهم الذي تقوم به الحوادث التي هي علل وجود صور المحدثات هو الفلك، أما هو فيقول: هذا القديم هو الله.

وفرق آخر بينه وبينهم وهو أن الفلاسفة يقولون المحدَث المنفصل هو الصور الشخصية لمادة العالم، أما مادة العالم فهي قديمة لا أول لها، وهي معلولة عن العقل الفلكي، أما هو فيقول بحسب ظاهر كلامه بأن أصل مادة المحدَث محدثة مثله، وبعض الصور الحادثة قائمة في مادة أقدم منها، ولكن كل

مواد العالم حادثة، إذن هو يقول بالتسلسل في الصورة والمادة، وهم يقولون بالتسلسل في الصورة فقط مع قدم المادة بعينها.

الخلق لا من شيء:

المراد عند المتكلم بإيجاد الشيء لا من شيء، أي: سبق عدم الموجَد، وإيجاده مادةً وصورةً، بلا سبق مادة، وهذا الإيجاد يتم بقدرة الفاعل المختار، فالصانع يبدع أصل الشيء لا من شيء سابق، كما يبدع له صورتَه، فهذا الإبداع بفعل المختار، وليس إبداعاً عشوائياً بلا سبب ولا فعل فاعل، فلا يصح أن يقال: إن وجود شيء لا عن شيء محال مطلقاً، إلا إن أريد بذلك أنه يحدث بنفسه بعد عدم نفسه، فهذا مستلزم للرجحان بلا مرجِّح.

والفلاسفة لم يقولوا بأنّ العقول والمجردات الفلكية كانت عدماً ثم صدرت لكونها معلولة عن الواجب، بل قالوا وجودها مستمر دائم، وهو واجب ما دام الواجب ولا يمكننا تصور عدمها ما دمنا نتصور وجود الواجب، ومن الظاهر أن هذا ليس خلقاً عن عدم، بل هو نوع من تساوق الوجود، خصوصاً إذا عرفنا أنهم يقولون إن أثر العلة مصاحب لها في الزمان، لا يتأخر عنها، وقولهم بذلك مخالف لمذهب المتكلمين في حدوث العالم، حتى مع قول المتكلم إن الله أحدث العالم لا في زمان بل الزمان وُجِدَ بحدوث العالم، فنفي قبلية الزمان، أو مظروفية العالم للزمان، لا يستلزم أبداً اتفاقهم مع الفلاسفة فيما قرروه من أن العالم لم يسبقه زمان، والفرق الظاهر في ذلك: المتكلم أرجع وجود العالم مادة وصورة لاختيار الباري، بخلاف الفلسفي، ويتصور المتكلم عدم العالم مع وجود الباري، بخلاف الفلسفي الذي يمنع ذلك، ويتصور المتكلم عدم العالم بعد وجوده وهذا ممنوع أيضاً عند المتفلسف.

ولا يجيز المتفلسف ولا المتكلم تسلسل مادة العالم، بأن تكون مادته مسبوقة بمادة أخرى بلا انتهاء إلى مادة أولى منها خلقت وأبدعت جميع المواد، وهذا هو الذي يقول به ابن تيمية بحسب ظاهر كلامه، ويتفق ابن تيمية مع الفلاسفة بأنه يحيل وجود الله بدون وجود شيء من المخلوقات المنفصلة عنه، فهذا نقص عنده لا يليق بالإله، فكونه خالقاً يوجب وجود مخلوق ما في كل لحظة زمانية مقدرة أو محققة، كما يوجب ذلك بإزائها من الحوادث الوجودية ما يقوم بذات الباري تعالى أزلاً وأبداً. وهو ما ينفيه أكثر الفلاسفة عن ذات القديم ويقولون به في الفلك.

فاتفق ابن تيمية مع المتفلسفة على إحالة وجود الله وَحْدَه في أي لحظة من لحظات الزمان، والفارق في قوله بالنوع وقولهم بالذات والعين للموجودات القديمة المصاحبة لذات الواجب.

فتبين من ذلك أن الفلاسفة يحيلون وجود مادة حادثة لم تكن ثم كانت، ويجيزون ذلك على الصور الجزئية وبعضهم يجيزها على بعض الصور النوعية.

أما ابن تيمية، فبحسب ظاهر مذهبه، لا يحيل وجود مادة المخلوق وصورته، بعد أن لم تكن شيئاً، وفي هذه النقطة يتصالح مع المتكلمين[1]، بخلاف ما سواها من الأصول. ولذلك فابن تيمية يخالف الفلاسفة في قولهم: بأن كل حادث لا بُدَّ أن يسبقه مدة ومادة، ويفصل في الأمرين، فيقول: إن كل حادث لا بُدَّ أن تسبقه مدة؛ وذلك لأن العالم عنده قديم بالنوع، ولكنه يمنع أن يكون كل حادث مسبوقاً بمادة منها وُجد، ويلزم الفلاسفة أن يقولوا بالسبق بالمادة؛ لأنهم يقولون: إن الإمكان وجودي، والأمر الوجودي لا بُدَّ له من محل

(١) مسألة حدوث العالم، انظر: ص٥٦-٥٩.

ليقوم به، وهو هيولي المادة القديم وهم يصرحون بذلك، وابن تيمية يردُّ عليهم بما تعلمه من المتكلمين في هذا المقام فيقول لهم: إن الإمكان اعتباري أي يعتبره العقل ولا يشترط له مادة خارجية ليقوم فيها. قال: «فيقال لهم: الإمكان ليس وصفاً موجوداً للممكن زائداً على نفسه، بل هو بمنزلة الوجوب والحدوث والوجود والعدم، ونحو ذلك من القضايا التي تعلم بالعقل، وليس العدم زائداً على الوجود في الخارج، ولا وجود الشيء زائداً على ماهيته في الخارج، ولا الحدوث زائداً على المحدَث في الخارج، ولا الإمكان زائداً على ذات الممكن في الخارج، ولا الوجوب زائداً على ذات الواجب في الخارج»[1].

ومن الظاهر أنه تعلم هذا الأمر من المتكلمين وخصوصاً من أمثال الرازي والغزالي وغيرهما.

وقد سبق بيان أن ابن تيمية يلزم الفلاسفة أحياناً بما لا يلزمهم، ومن ذلك ما ذكره من أن الله ما دام أبدع القدماء من العقول والنفوس الفلكية وغيرها، وكان هذا يكفي فيه نفس الإله، فيلزمهم أن يكون نفسه كافياً لإبداع الأنقص، وهو المحدَث، قال: «فإذا كان مكتفياً بنفسه في إبداع الأكمل الأقوى، فكيف لا يكتفي بنفسه في إبداع الأنقص الأضعف»[2]، والحقيقة أن هذا غير لازم عليهم؛ لأن ما سماه إبداعاً ليس على نحو الإبداع المقصود بالاختيار عند الفلاسفة، حتى يلزمهم بما ذكره، بل هو عبارة عن تعليل وفيض بلا اختيار ولا إرادة، ولما كانت الذات قديمة واحدة من كل وجه عندهم، كان معلولها أيضاً قديماً، ولا يقال: إن العلة القديمة ينشأ عنها حادث بعد أن لم يكن

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ٦٦.

(٢) مسألة حدوث العالم، انظر: ص٦٣.

موجوداً، فإن هذا موقوف عندهم على علة حادثة، وابن تيمية يوافقهم في أن العلة القديمة لا تكفي لإحداث حادث، بل لا بُدَّ أن يكون ما يُحدث الموجودَ الحادثَ علةً حادثة، وهو لذلك يقول بقيام الحوادث في الذات، ومع وضوح ذلك إلا أنك تراه يقول بعدما مرَّ: «وهذا بيِّنٌ واضح، وليس لهم عليه سؤال، لكن غايتهم أن يقولوا: يمتنع أن يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثاً؛ لأن ذلك يقتضي سبباً حادثاً»[1]، وابن تيمية يسلم لهم ذلك، وهو يعلم أن هذا أحد أشهر الأدلَّة عندهم في مخالفة المتكلم كما سبق مراراً، ولكن من الواضح أن إلزامهم بما مرّ غير صحيح كما بيَّناه، فكلامه معهم مجرد مغالطة وحركات بهلوانية لا تفيد في هذا المقام. والعجيب أنه يلتزم أن الحادث يتوقف على سبب حادث، وهذه هي قاعدتهم، ولكنه يخالفهم فيقول بوجود الحوادث في الذات، وهم يمنعون ذلك.

الحجة الكبرى للفلاسفة: الحادث لا يصدر إلا عن سبب حادث وجودي

هكذا وصفها ابن تيمية –تبعاً للإمام الرازي– قال: «وأما الحجة الكبرى لهم على القدم: وهو أن العلة التامة تستلزم معلولها، فلا يجوز تأخر العالم عن علته التامة»[2]، يريدون بذلك أن الواجب إن كان علة تامة فيلزم قدم العالم، وهم يقولون بالقدم، وإن كان العالم حادثاً فيلزم له علة حادثة، والحادث إما أن يقوم بالواجب وهو محال، أو بأحد القدماء، وبذلك قالوا، وهو الفلك، فأقاموا به الحركات الأزلية، فجمعوا بين قدم مادة العالم وقدم صوره النوعية بهذه الصورة، فكيف تخلص ابن تيمية من هذا الإشكال، هل يقول بقدم هذا

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص ٦٧.

العالم أم بحدوثه؟

لا شك أنه يقول بحدوثه، ولكن حدوثه يتوقف على علة وجودية حادثة، وهو ينفي القدماء غير الله، فهو يلزمه أن يقول بقيام الحادث بالقديم ليصحح وجود العالم الحادث، هذا هو الحل الذي مشى عليه ابن تيمية كما سترى.

فصارت حركة الفلك معداً أو شرطاً لحدوث العالم مع العلة القديمة التي هي واجب الوجود، قال ابن تيمية: «ومعلوم أن حقيقة قولهم: إن الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى صادرة عن علة تامة قديمة، ثم يجعلون ذلك هو حركة الفلك التاسع»(١)، ثم ردّ عليهم في قولهم بقدم الفلك فقال: «إن كونه أحدث الفلك بعد أن لم يكن محالٌ؛ لأن الممكن إن لم يكن قد تمت أسباب إيجاده افتقر إلى أسباب أخرى»، والقول فيها كالقول في الحادث الأول، لأنه لا بُدَّ له من أسباب حادثة، إذ الحدوث بدون سبب حادث محالٌ، وإن تمت وجب القدم. ثم عيّنوا الثاني تحكماً وتناقضوا»(٢). اهـ.

والحقيقة أنهم لم يعنوا الثاني تحكماً محضاً، بل قالوا بإحالة حدوث الحادث عن القديم إلا لقيام سبب حادث وجوديّ في القديم كما بيّناه، ولما كان قيام الحادث الوجودي بالقديم محالاً عندهم، لزمهم اللجوء والاستعانة بقصة الأفلاك لتكون واسطة لإحداث المحدثات، فهي في ذواتها قديمة، وحركتها بنوعها قديمة، وبأفرادها ونسبها حادثة، وعن ذلك تنشأ الحوادث تحت الفلك، فهو ليس تحكماً محضاً، بل كان يجب على ابن تيمية أن يبين أن السبب

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص٦٨.

الذي دفعهم لذلك هو إحالتهم قيامَ الحادث بالقديم وهو أجازه فخالفهم في ذلك، بعد أن وافقهم في المقدمات الأخرى، وهذا هو سبب قوله بقيام الحوادث بالله تعالى، وقوله بالتسلسل للحوادث في الماضي.

ومن الوجوه التي اعتمد عليها لإبطال مذهب المتفلسفة قوله: «أن يقال: إن كان توقف الحادث على حوادث لا تتناهى ممتنعاً: كما تقوله طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلسفة كالمعتزلة ومن اتبعهم، لزم إما بطلان الحدوث، وهو خلاف المشاهدة، وإما بطلان قولكم بأن هذه الحوادث المشهودة متوقفة على حوادث لا تتناهى»[1].

هذا الاحتمال الأول المبني على امتناع حوادث لا أول لها، وهو قول الأشاعرة عموماً ومعهم سائر المتكلمين وعلماء الأديان ما عدا ابن تيمية ومن اتبعه، وأما الاحتمال الثاني وهو الذي يقول به ابن تيمية، فقد بينه بقوله: «وإن كان جائزاً كما تقوله طوائف من أهل الفلسفة والكلام والحديث[2] وغيرهم، أمكن توقف العالم أو الفلك على حوادث لا تتناهى، سواءً قيل: حدثت في ذات القديم أو غيره[3]، فإن حدوث الحوادث في القديم ليس ممتنعاً عندكم ولا عند طوائف من أهل الملل، بل أكثر أهل الملل، فإنَّكم وهؤلاء تبطلون قول من يستدل بالحركة على حدوث محلها»[4].

وهو يختار حلول حوادث لا أول لها قائمة بالقديم الذي هو الله عنده،

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٦٨.

(٢) انظر كيف أدرج هنا (الحديث) ليوجد لنفسه ولمذهبه مدخلا وموقعاً.

(٣) (أو غيره) يعني: الفلك كما عند الفلاسفة.

(٤) المرجع السابق ص٦٩.

بخلاف القديم الذي أجاز الفلاسفة قيام الحوادث فيه وهو الفلك، وقوله: إن الفلاسفة يجيزون حلولها في القديم مطلقاً، دون تعيين مرادهم بالقديم، باطل غير صحيح، بل من أجاز ذلك منهم قليلون جداً، كابن ملكا ومشركة الفلاسفة القدماء. ولا يخفى أن نسبته هذا القول إلى أكثر أهل الملل، من حماسته وعصبيته لقوله ومبالغاته التي صارت معروفة للمطلعين، وإلا فهو ظاهر أن الأمر ليس كذلك، كما بيناه فيما سبق.

والتحقيق أنه يمكن الانفكاك عن إشكال الفلاسفة مع عدم التزام قدم سلسلة الحوادث، سواء قامت في الله أو في غيره، وحتى لو كانت بالنوع أي غير قائمة بذات قديمة كما يقول ابن تيمية، ويقال: إن فعل الله أي خلقه للمخلوقات لا يتوقف على حدوث حادث، بل تكفي إرادته في ذلك، وعلمه بحدوث ذلك الفعل، فالله فاعل بلا آلة ولا واسطة حادثة ولا قديمة، سواءً قامت بذاته أو لم تقم بذاته.

ثم زاد ابن تيمية في بيان جوابه، قال: «ثم يقال: هذه الحجة –أي حجة الفلاسفة– لو دلَّت، لدلَّت على وجوب قدم شيء ما من العالم، فمن أين لكم أن الأفلاك كلها قديمة. بل يقال: إنها لا تدل على قدم شيء بعينه، وإنما تدل على أنه لا بُدَّ من مفعول بعد مفعول، فلم لا يجوز أن يكون هناك حوادث عظام متوالية وهذا العالم منها، وإن كان الله خلقه في ستة أيام كما يحدث فيه من الحيوان والنبات والمعدن ما يحدثه في أزمنة متراخية.

فإن غاية هذه الحجة: أن الحادث لا بدَّ له من سبب حادث.

فالاستدلال بهذا على قدم الأفلاك طريق أجهل الناس وأضلهم، لا سيما مع القول بحوادث لا أول لها.

فإنه إذا جاز «حوادث لا أول لها»، فلم لا يجوز حدوث حوادث غير هذا العالم.

ومعلوم أن مذهبهم مستلزم للقول بحوادث لا أول لها، وهم مصرحون بجواز ذلك بل بوجوبه[1]، ولو لم يقولوا بذلك لزم حدوث العالم، وإن قالوا بذلك، لزم إمكان حدوث هذا العالم بسبب حوادث أخر.

فعلى التقديرين: جزمهم بالقدم جهل وضلال، وسواءً جعلت هذه الحوادث في نفسه أو منفصلة عنه»[2].

ومن الظاهر أنه يريد الوصول لهذا الاحتمال الأخير، وتحديداً الشق الأول منه، أي إن الحجة إنما تدل على لزوم سبب حادث للمخلوقات الحادثة، فلتقم الأسباب الحادثة بذات الله وتكون عندئذٍ هي علل وجود هذا العالم وغيره من العوالم والمحدَثات، ولا ينفي التسلسل للحوادث في ذات الله، ولا في الحوادث المنفصلة.

وهذا الأمر بالذات، أعني: قيام الحوادث بواجب الوجود، يخالفه فيه الفلاسفة قليلاً منهم، لا يلتفت إليه من بينهم، وعلى رأس من يخالفونه الشيخ الرئيس ابن سينا، فقد قال في النجاة في مبحث أن الواجب تامٌّ وليس له حالة منتظرة، :"ونقول: إن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بجميع جهاته، وإلا فإن كان من جهةٍ واجبَ الوجود، ومن جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له، ولا تكون له، ولا تخلو عن ذلك، وكل منهما بعلة يتعلق الأمر

---

(١) كما يقول ابن تيمية بوجوبه أيضاً لله تعالى!

(٢) مسألة حدوث العالم، ص٧٠.

بها ضرورة، فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلتين سواء كان أحدهما وجوداً، والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجودين.

فبين من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجودٌ منتظر، بل **كل ما هو ممكن له، فهو واجب له**، فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»[1].

فهذا نص صريح من ابن سينا في أن واجب الوجود لا يتصف بصفة حادثة، ولا له كمال منتظر لم يكن له.

وهذا الأصل الذي يخالف فيه ابن تيمية كلاً من المتكلمين وجماهير الفلاسفة إلا من شذَّ منهم، وهو الذي يبنى عليه كثيراً من أصوله، ويزعم أن هذا ما جاء في الكتاب والسنة، وأنه قول أكثر أهل الملل، ويضيف لهذا القول وبعد ذلك أن هذه الحوادث القائمة بذات الله تعالى، لا بداية لأفرادها، وكل فرد منها حادث لم يكن.

والفلاسفة يقولون بالتسلسل مع قولهم بقدم مادة العالم المعلولة عن الواجب بتوسط العقول والفلك، والتسلسل عندهم في الصور الواردة على المادة، وفي حركات الفلك، ولا يقولون بالتسلسل في مواد العالم، مادة قبل مادة كما هو ظاهر، ولكي يوجد الممكن يجب أن تسبقه المادة، ولذلك فمادة العالم عندهم قديمة، وبناءً على ذلك يجوزون التسلسل، قال ابن سينا: «فإننا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن

(١) النجاة، لابن سينا، تحقيق د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة. ص٢٦٥.

يوجد، والمحال أن يوجد، لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو موجوداً، ومحالٌ أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهراً لأي موضوع، فهو إذن معنى في موضوع، وعارض لموضوع، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة، وغير ذلك: فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة»[1].

وقال: «ولا يمكن أن يكون حادث بعدما لم يكن بالزمان، إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث»(٢)، فيجب إذن أن تتقدم الحادث الزماني المادة التي منها حدث، لا مادة أخرى، وهذا معناه قدم عين مادة وهيولي الحوادث كلها، والقدم النوعي يثبتونه لمجرد الصور لا لأصل المادة.

وهذا ما لا يوافقهم عليه ابن تيمية كما اتضح.

ولو سألنا الفلاسفة هل تجوزون التسلسل بالصورة التي يقول بها ابن تيمية، فماذا كانوا سيجيبون؟ وكيف يصححون قاعدتهم الضرورية عقلاً من وجوب سبق المادة التي منها يحدث الحادث الزماني، إذا قالوا بالتسلسل النوعي للمادة والصورة؟ من الواضح عدم التوافق هنا بين المذهبين.

---

(١) النجاة، ص٢٥٦.

(٢) النجاة، ص٢٥٩.

ولذلك فإنّنا نرى في اعتماد ابن تيمية على تجويز الفلاسفة لتجويز التسلسل، والاحتجاج بذلك ليقول إن حُذّاق الفلاسفة جوزوا التسلسل، ليدفع الاستنكار عما قال به، غير صحيح؛ لأن الصورة التي يقول بها ابن تيمية من التسلسل النوعي غير جائزة عندهم.

ولذلك نرى أنه عندما عقب على كلام الرازي في مناقشة دليل الفلاسفة على قدم العالم قال: إن الرازي ألزمهم «أن لا يحدث شيء وقد حدث، فتكون الحجة باطلة» فعلق ابن تيمية قائلاً: «ولكن هذا اللازم إنما يلزم بتقدير تسليم مقدماتها التي إحداها: بطلان التسلسل، وهذه المقدمات يسلمها المتكلمون القائلون بحدث الأجسام، وخصومهم الفلاسفة يقولون: لا نسلم بطلان التسلسل»[1].

ومن المعلوم أن ابن تيمية لا يقول ببطلان التسلسل في كل صوره، أعني مع قدم الذات الواجب الذي تقوم به الحوادث، وبصورة التسلسلة النوعي في صورة العالم ومادته بلا أول، وكلاهما لا يقول به الفلاسفة كما وضحنا.

وادعى ابن تيمية أن جواب الرازي لا يلزم الفلاسفة؛ لأنهم لا يقولون بامتناع التسلسل، ولكنهم لا يجيزون التسلسل في المواد، وكذلك وهو الأهم: إن إلزام الفلاسفة بما ألزمهم الرازي لا يتوقف: على قبولهم واعترافهم بلزوم ما يلزمهم به، كما لا يتوقف على أن بعض المقدمات التي تستلزم هذا اللازم صرحوا به؛ لأن هذا النوع وهذه الشروط، شروط الإفحام، لا مجرد الإلزام، بل الإلزام يتوقف على صحة التلازم، وسبب اللزوم في نفس الأمر، سواء اعترفوا به أم لم يعترفوا، ويكفي المتكلم أن يقيم الدليل على صحة المقدمات

(١) مسألة حدوث العالم، ص٧١.

والتلازم؛ ليبرهن على سلامة إلزامه بما يلزمهم به.

ثم قال ابن تيمية إنه يبين: «أن هذه الحجة لا تدلُّ على مطلوب الفلاسفة، بل هي مستلزمة فساد قولهم وفساد قول خصومهم المتكلمين القائلين بحدوث الأجسام»(١).

إذن هو يلزم صحة حجة الفلاسفة بمقدماتها المذكورة، ولكنه يقول: إنها لا تدل على قدم العالم بالذات، أي مادته وهيولاه، كما عندهم، بل تدل على خلاف مقصودهم من التسلسل النوعي وبطلان القدم الشخصي، ويزعم أنها تدل على بطلان قول المتكلم بلزوم وجود بداية لجنس العالم، وأن أصل مادته حادثة ولها أول، وبامتناع التسلسل.

ثم وضح قوله في هذه الحجة فقال: «فهي إن صحت، دلت على فساد قول الطائفتين القائلتين بقدم العالم وبحدوث الأجسام، وإن فسدت لم تكن بحجة لواحد منهما.

فمن احتج بها منهم على صحة قوله لم تنفعه، ومن احتج بها على فساد قول خصمه نفعه ذلك، لكن فساد قول خصمه لا يستلزم صحة قوله إذا أمكن أن يكون الحق في قول ثالث: **وهو قول أكثر أهل الحديث وأئمتهم، ومن وافقهم من أهل الفلسفة والكلام**»(٢).

وهذا القول الثالث هو الذي يقول به ابن تيمية وينسبه كما ترى لأكثر

(١) مسألة حدوث العالم، ص٧١.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص٧٢.

وتأمل كيف يقول إن الحق في هذا القول الثالث، ليفهم مَنْ لا يزال ينكر قول ابن تيمية بهذا القول، ويزعم أن نسبته إليه كذب!

أهل الحديث. وهو يلتزم صحة حجة الفلاسفة، التي فيها توقف وجود المحدَث على حدوث سبب وجوديٍّ له، وهو يقول إن محل وجود هذا السبب الحادث هو عين ذات الإله، لا الفلك القديم على زعم المتفلسفة، ويقول أيضاً بمقتضى زعم الفلاسفة بقدم نوع الحوادث، ويخالفهم في قولهم بقدم شخص مادة العالم، ويقول بالتسلسل في مواد العالم بلا بداية.

وهو يسمى طريقته هذه بالطريقة السلفية النبوية: «إنّ الطريقة السلفية النبوية الشرعية توافق ما مع كل طائفة من الحق، وتوضح فساد الشبه»(١).

فقيام الحوادث بالذات الإلهية، ولزوم تسلسل مخلوقات الله في الأزل، وعدم جواز كون الله موجوداً وحده في الأزل إلا مع فرد من أفراد الحوادث في أي لحظة من لحظات الزمان المقدر أو المحقق، هو مذهب الأنبياء وقولهم عند ابن تيمية.

دعوى ابن تيمية أن الرازي وابن رشد كانا متوقفَين في هذه المسألة

يفسِّر ابن تيمية حيرة وتوقف من توقف من الباحثين والعقلاء في بعض المسائل الدقيقة، بأن المستوجب لذلك هو أنّهم كانوا يتمسكون بأصول وأدلة غير صحيحة، ثم إنهم يمعنون ويدققون في النظر والبحث والتفتيش في الأدلة، فلا يستطيعون ترجيح جانب على آخر بالاعتماد على الأصول التي يقولون بها، فيقعون في حيرة تدفعهم للتوقف، أو التردد، وهو يرى أنهم لو اعتمدوا الأصول التي يقول بها هو، من قيام الحوادث بالذات الإلهية، والتسلسل، واستكمال الذات الواجب لكمالاته شيئاً بعد شيء، لسهل عليهم ترجيح

---

(١) المرجع السابق نفسه.

جانب على آخر، ولجزموا بالمسألة كما يجزم هو، ولما وقعوا في الحيرة والتوقف، ولكنا نعلم أن هؤلاء لم يوافقوه في هذه الأصول التي يقول بها، بل جزموا ببطلانها، ولذلك استحال عندهم الجزم بالاحتمال الذي ذهب إليه هو.

فهل جزمه هو بمذهبه يستلزم أن ما ذهب إليه صحيح، وهل تردد من تردد من العلماء بمذهبهم أو في المسألة المبعوثة، يستلزم أن الأصول التي ذهبوا إليها ضعيفة أو غير صحيحة؟

من الواضح أنه إذا كان الطريق المتبع في البحث في مسألة ما لا يفضي فيه إلى جزم وقطع أو وضوح دلالة وترجيح لأحد الأطراف في المسألة، فهذا لا يستلزم بطلان الأطراف في نفس الأمر فقط، بل غاية ما يستلزمه: إما بطلان الأطراف في نفس بالضرورة الأمر، أو عدم قدرة الطريق العقلي مثلاً على القطع في هذه المسألة، فيكون هذا موجباً للقول: بأن طريق العلم فيها هو النقل مثلاً، أو طريق عقليّ آخر يفضي إلى عين المطلوب، لم يعرفه هؤلاء، وربما لا يمكن العلم بها أصلاً بأي طريق من الطرق الممكنة للبشر.

ومن هنا نقول: هل جَزْمُ مَنْ جَزَم بمذهب معين، يستلزمُ أنه ما جزم به إلا لأنَّ أدلَّته صحيحة، وحكمه الذي اختاره صحيح؟ بالطبع لا يوجد علاقة عقلية ولا فعلية واضحة بين الجزم وصحة المجزوم به ولا صحة الأدلة القائمة عليه أو المعتمد عليها للجزم بذلك.

ولو فرضنا بعض العلماء توقفوا في مسألة عقلية، وكان في مقابلهم علماء آخرون اعتمدوا المسألة نفسها والمنهج عينه، وجزموا بالرأي الذي توقف فيه هؤلاء، فهل نستطيع القول إن عدم جزم هؤلاء دليل على بطلان ذلك المنهج؟ ولم لم نقل إن جزم من جَزَمَ دليلٌ على صواب المنهج؟ ولم لا يقال إن المتوقف

إنما توقف لعدم تمكنه من إبطال شبهات معينة وردت على الدليل، ومَنْ جزم إنما جزم؛ لقدرته على إبطالها، وهكذا.

ومن أين يقال على مذهب آخر أو قول آخر ودلائل أخرى اتبعها مخالفو من لم يجزم بالمسألة، وقطعوا بموقفهم ومذهبهم، إن نفس قطعهم بمذهبهم دليل على صوابه، ودليل في نفس الأمر على بطلان أدلة ومذاهب خصومه؟

من الظاهر عند أدنى تأمل، أنه لا توجد علاقة موجبة للحكم بالتلازم بين الجزم بالمذهب (دليلاً أو حكماً) وبين صواب ذلك المذهب، ولا موجب للحكم بالخطأ بناءً على توقف مَنْ توقف في الحكم في مسألة ما، بل غاية ما يقال في حالة التوقف: إن الأدلة التي اعتمدها السالك لا توجب الجزم، هذا لو فرضنا سلامة نظره وبلوغه الغاية في البحث في الشبهات وأدلة الخصوم مع سلامة نظره وسداد بحثه فيها.

ولذلك كله، فإنّنا نستغرب من ابن تيمية عندما يتكلم على حيرة بعض العلماء في مسألة الحدوث، ويستنتج أن حيرتهم دليل على بطلان مذاهبهم، وأن عدم قدرتهم على الترجيح دليل على بطلان المذاهب والخيارات (الاحتمالات) التي يدورون في نظرهم عليها، وأن هذا مستلزم –عنده- أن الحق في مذهب آخر غير مذاهبهم، ولا نسلم أيضاً بطلان المذاهب عند الحيرة، أعني بطلان القول في تلك المسألة، فغاية ما يمكن قوله هنا إن تلك الأدلة (العقلية مثلاً، أو النقلية، أو التجريبية) ليس من شأنها أن تفضي بالباحث في المسألة بناءً عليها إلى الجزم بأحد الاحتمالات فيها، لأنّ المسألة في هذه الحالة قد لا تكون عقلية محضة، بل قد تكون نقلية، فإذا اعتمد الباحث الأدلة العقلية المحضة فيما هو نقلي، فلن يستطيع الجزم، غاية ما يصل إليه هو الإمكان، أي الحكم فيها

بالإمكان بلحاظ الأدلة العقلية، ولذلك تراه عندما يقارن بين الأدلة النافية والموجبة، لا يستطيع ترجيح أحد الطرفين على الآخر بصورة قطعية، فيتوقف أو يميل أحياناً لهذا وحيناً لذاك، وهكذا.

والمراد هنا أن الحيرة والتوقف ليست دليلاً، ولا شاهداً على بطلان الدليل ولا على بطلان المذهب دائماً، فهي محتملة لهذا ومحتملة لنقصٍ في طريقة نظر هذا الباحث أو العالم. لإمكان أن يبحث غيره في المسألة نفسها، ويجزم فيها بما توقف فيه صاحبه.

فما هو المرجع إذن للحكم ببطلان دليل أو قول؟ المرجع هو التنقيح العلمي الجاد، وعدم التمسك بمثل هذه المسالك الخطابية في نحو المسائل العلمية أو القطعية، فإن الاحتجاج بجزم مَنْ جزَم، أو تردد غيره، على صواب ما جزم به أو بطلان ما توقف فيه، ليس من الأدلة المرضية عند أهل العلم.

وقد أردت تقديم هذا التحليل على نحو كلي قبل الخوض فيما زعمه ابن تيمية من توقف ثلاثة من العلماء في هذه المسألة: حدوث العالم أو قدمه، وهم: الرازي، وابن رشد الفيلسوف، وابن طفيل، وجعل ذلك من شواهد بطلان مسالكهم، مفترضاً سلامة نظر كل واحد وصحته بافتراض مبادئه والأصول التي يقول بها، مع عدم لزوم ذلك في نفس الأمر كما بينت.

قال ابن تيمية: «ومثل هذا كثير في أهل البدع من المتكلمين الفلاسفة، يفضي بهم النظر إلى بيان فساد قول الطائفتين، أو تكافؤ أدلتهما، أو فساد دليلهما، ولا يهتدون للفرقان.

ولهذا كان الرازي واقفاً في هذه المسألة، فإنه رأى أن أدلة المتكلمين على حدوث الأجسام أيضاً متعارضة عنده، فلما تبين ضعف أدلة الطائفتين على

حدوث الأجسام، وقدم العالم، بقي واقفاً في المسألة.

وهذه حال طائفة من حذاق المتفلسفة: كابن رشد الحفيد، وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان، وأمثالهما، كانوا واقفين حائرين في هذه المسألة، وكذلك حال طوائف من رؤوس المبتدعة من أهل الكلام والفلسفة، بل هو نهاية نظر حذاقهم»[1].

يصرح ابن تيمية إذن بأنّ توقف هؤلاء دالٌّ على بطلان مذاهبهم، بناءً على أنهم من الحذاق، أي يفترض أن طريقتهم سالمة عن الأخطاء والقصور، ولذلك إذا لم يتمكنوا من الجزم وتوقفوا، فتوقفهم دالٌّ على فساد مذهبهم. وقد اتضح أن في كل مقدمة من هذه المقدمات التي اعتمد عليها إشكالاً ومحل نظر.

ولو حللنا قوله بأن هؤلاء كانوا واقفين في هذه المسألة هكذا على الإطلاق، لتبين لنا غلطه أيضاً في نسبة هذا الموقف إليهم مطلقاً؛ لأن إطلاق هذا القول يقتضي أنهم كانوا دائماً كذلك واقفين في المسألة، وكانوا دائماً يبطلون أدلة الطرفين، وأن ذلك كان منهم بصريح القول بحسب ظاهر إطلاق ابن تيمية، إذا لو لم يكن معرفته لتوقفهم هنا بصريح قولهم، لما صحّ له الإطلاق هكذا، بل تعين عليه أن يعبر عن ذلك بعبارات أخرى، كأن يقول: ويظهر لنا، أو: المدقق لأحوالهم يعلم أن حقيقة مذهبهم هو التوقف، أو نحو ذلك من التعبيرات التي لا يفهم منها نسبته لهذا القول إليهم على سبيل الجزم والصراحة، فإذا تبين لنا أن الرازي مثلاً وابن رشد، لم يكونا واقفين في هذه المسألة أصلاً، وأنهما كانا يصرحان دائماً بموقفيهما فيها (الرازي يصرح بالحدوث، وابن رشد يصرح بالقدم لأصل مادة العالم)، يتبين لنا أن وصف

(١) مسألة حدوث العالم، ص٧٢.

ابن تيمية غير دقيق، بل غير صحيح، ليس فقط من ناحية معرفية ومنهجية كما مَرّ، بل من ناحية توثيقية، التي هي أساس البحث المعرفي، فتوثيق ابن تيمية لمذهب كلٍّ من هذين الرجلين غير صحيح.

وكذلك لو فرضنا أن كلاً منهما قال في أغلب كتبه بموقفه جازماً به، فجزم الرازي بالحدوث، وجزم ابن رشد بالقدم، ولكنهما مالا إلى التوقف في بعض كتبهما، متقدمة أو متأخرة، لما صحَّ في هذه الحالة أيضاً أن يطلق ابن تيمية قوله بأنهما كانا من المتوقفين في هذه المسألة، بل غاية ما يصح أن يقوله: إنهما توقفا فيها في بعض كتبهم أو في آخرها أو نحو ذلك مما هو الأصحّ في وصف الحال الذي يتكلم عليه.

فنعلم من ذلك عدم سلامة نقل ابن تيمية، ووصفه لمذاهب الناس، وليس فقط عدم دقته في تحليل مذاهبهم والرد عليها، فالإشكالات والاعتراضات على مسلكه في جوانب متعددة، لا في جانب واحد كما يتوهم كثير من الناس.

ومن هذا القبيل نسبته في أكثر من موضع أن أكثر أهل الحديث يقولون بالتسلسل أو بقيام الحوادث، وهذا الإطلاق غير صحيح أصلاً، ومن ذلك ما ينسبه لكثير من الفلاسفة وكثير من المتكلمين أنهم يقولون بحلول الحوادث بذات الله، فهذا وصفٌ خاطئ، كما سبق بيانه مراراً، والوصف الدقيق أن بعض المتكلمين والفلاسفة أو أقلهم، أو قليلاً منهم، قال بذلك، أما دعوى أنهم كثيرون فيوهم أنهم كثيرون بالنسبة لغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين، وهو باطل فهم قليلون بهذا الاعتبار، ويمكن أن فيهم منه أنهم كثيرون في أنفسهم بدون نسبة لأمر آخر، فما هو معيار الكثرة في هذه الحال، هل هو

الثلاثة، أو العشرة أو أكثر أو أقل، وكل هذه الأساليب التي يستخدمها هذا الرجل من أساليب المغالطة والمراوغة، وهذا ليس شأن أهل العلم المعتبرين.

بيان موقف الرازي في هذه المسألة:

ومما يبطل عزو ابن تيمية التوقفَ للإمام الرازي في هذه المسألة، ـ أعني: حدوث العالم ـ على الإطلاق، قول الإمام الرازي في «المعالم»: «الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة»[1] وشرع يحتج على حدوثه بوجوه. وقال في الكتاب نفسه: «يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية»[2].

وقال في «المحصل»: «اختلف أهل العلم في حدوث الأجسام، والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة، فإنه:

- إما أن يكون محدث الذات والصفات.
- أو قديم الذات والصفات.
- أو قديم الذات محدث الصفات.
- أو بالعكس.

أما الأول، فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس.

وأما الثاني فهو قول أرسطوطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس، ومن المتأخرين: أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا، وعندهم أن

---

(١) المعالم، مطبوعاً على هامش المحصل ومعه نقد المحصل للنصير، ص٢١، المطبعة الحسينية، مصر، ط١.

(٢) المرجع السابق ص٣٤.

السماوات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة إلا الحركات والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا إلى أول، وأما العناصر والهيولي فهي قديمة بشخصها، والجسمية قديمة بنوعها، وسائر الصور قديمة بجنسها، أي كانت قبل كل صورة، صورة أخرى لا إلى بداية.

وأما الثالث: فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطوطاليس بالزمان كثاليس، وانكساغوراس، وسقراط، وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية»[1]، ثم شرع في بيان مذاهبهم واختلافاتهم إلى أن قال: «وأما القسم الرابع وهو أن يقال: العالم قديم الصفات محدث الذات، فذلك مما لا يقوله عاقل»[2]. وشرع بعد ذلك في الاستدلال على حدوث الأجسام ومناقشته الفلاسفة القائلين بالقدم والمخالفين.

وذكر قريباً من هذا النظم مؤكداً أن قول المسلمين هو حدوث العالم في المسألة الأولى من كتاب «الأربعين»[3]، وذكر في «الملخص في الحكمة» من أدلة إثبات وجود الله، «الاستدلال بحدوث الأجسام» وهو أن كل جسم محدث، وكل محدث فله محدث، والصغرى ستأتي، والكبرى تارة تجعل بديهية وأخرى استدلالية، وهو: إن كل محدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، أما الصغرى فلأن المحدث حقيقته قابلة للوجود، وإلا لما وجد، وللعدم وإلا لما كان معدوماً، وكل ما كان كذلك فهو ممكن وادعاء الضرورة أولى، وإلا لزم إثبات الشيء

---

(١) المحصل، وبهامشه نقد المحصل للنصير، المطبعة الحسينية ط١، ص٨٤.

(٢) المحصل، ص٨٦، مع فقط المحصل، وبهامشه كتاب المعالم، المطبعة الحسينية – مصر / ط١.

(٣) الأربعين، في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص١١، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٣هـ ط١.

بنفسه»[1].

وقال في الأصل الثالث من كتاب «نهاية العقول في دراية الأصول»: «الأصل الثالث في حدوث الأجسام، لنا فيه ثلاثة مسالك: الأول الطريقة المبسوطة المشهورة، الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة»[2].

وقد اشتهر عن الإمام الرازي جزمه بحدوث العالم، ولكنه لا ينكر أن الوصول إلى إثبات ذلك أمر صعب، ومسألة دقيقة، تستلزم أنظاراً هائلة، وقوله بذلك، وخصوصاً في كتاب المطالب العالية لا يستلزم حيرته ولا توقفه المزعوم من طرف ابن تيمية.

ويكفي اشتهار قول الرازي في سائر كتبه بحدوث العالم ونفي قدمه، ومعارضة المتفلسفة والرد على أدلتهم، ليبطل ما قاله ابن تيمية بإطلاق توقف الرازي في هذه المسألة.

ولنذكر شيئاً من كلام الرازي في «المطالب العالية»، فقد زعم بعض المحدثين أيضاً أنه متوقف في كون العالم حادث المادة، وهذا قريب مما يذهب إليه ابن تيمية وإن لم يشر هذا للكتاب الذي ذكر فيه الرازي هذا القول كما سبق.

قال الزركان: «رأينا أن الفخر في أكثر كتبه الكلامية والفلسفية يقرر ما قرره المتكلمون من القول بحدوث العالم، مستعملاً نفس حججهم، إلا أنا

---

(١) الملخص في الحكمة، الإمام فخر الدين الرازي، ص٢٤٠، مخطوط.

(٢) نهاية العقول، فخر الدين الرازي، مخطوط.

سنرى له في آخر كتبه «المطالب العالية» موقفاً جديداً، هو أقرب ما يكون إلى موقف ابن رشد»[1].

يريد أن يقول: بما أن المطالب العالية (آخر كتب الرازي) فيعتبر رأيه (إن سلم أن هذا رأيه) ناسخاً لآرائه المذكورة في كتبه الأخرى.

وهذا الكلام غير دقيق، فإن المقطوع به أن «المطالب العالية» ليس آخر كتبه على الإطلاق، بل إنه مات رحمه الله ولم يتمه، ولكن هذا لا يدل على أنه آخر كتبه؛ لأن للرازي كتابين عظيمين آخرين توفي ولم يتمهما، وهما: «التفسير الكبير»، و«أسرار التنزيل»، وفي كلا هذين الكتابين يذهب الرازي صراحة وفي أكثر من موضع إلى أن العالم حادث بمادته وصورته، موافقاً سائر كتبه الآخرى، فلا نستطيع القول إن آخر ما ذهب إليه هو ما يصوره الزركان.

وفضلاً عن ذلك فإن هناك خللاً آخر في كلامه حيث قارن رأي الرازي بأنه أقرب ما يكون إلى موقف ابن رشد في هذه المسألة، وهذا خطأ ظاهر، فقد جزم ابن رشد بقدم مادة العالم، وذهب إلى أن خلق الله لا بداية له وتصويره للمادة مستمرٌّ، محاولاً إعادة تفسير رأي أرسطو بما يقربه لما جاءت الشريعة، وهذا الموقف هو أساس موقف ابن تيمية ومعتمده، وسوف نوضح رأي ابن رشد قريباً بإذن الله، ولكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن هناك فارقاً بين رأي الرازي في هذا الكتاب، وبين ما يقرره ابن رشد، خصوصاً إذا كان الموقف الذي ينسبه الزركان للرازي في «المطالب» أنه متوقف وعاجز عن الوصول إلى رأي في هذه المسألة، فابن رشد لم يقل بالعجز والتوقف، وهذا أقل ما يقال من الفرق بين الرأيين.

---

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٣٦٤، دار الفكر.

واستأنس الزركان بتعليق الرازي على رأي جالينوس عندما روى عنه أنه توقف في هذه المسألة، وقال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: «اكتب عني أني ما عرفت أن العالم محدث أو قديم، وأني ما عرفت أن النفس هو المزاج أو شيء آخر غير المزاج»[1] فعلق الرازي قائلاً: «ومن الناس من جعل هذا طعناً فيه، وقال: إنه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الأشياء، وإنا نقول: هذا من أول الدلائل على أن الرجل كان منصفاً طالباً للحقّ، فإن الكلام في هذه المسألة قد بلغ من العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه»[2].

يريد الزركان بهذا أن الرازي مال إلى ترجيح التوقف وإظهار العجز في الحكم في هذه المسألة، ولكن ما أتى به من نص تراه لا يدل على ذلك أبداً، فهو فعلاً ما يريد إلا شرح موقف جالينوس والتعبير عن صدقه في البحث، وهو يصف المسألة من حيث هي صعبة، وهذا لا يستلزم أنه يختار موقف جالينوس، كما سيزداد وضوحاً مما ننقله.

والرازي ينقل رأي جالينوس في ضمن آراء الناس في المسألة، فيقول: «اعلم أن هذا العالم الجسماني المحسوس، لا شك أنه جسم موصوف بصفات مخصوصة، وذلك الجسم هو المادة، وتلك الصفات هي الصورة، فنقول:

العالم:

- إما أن يكون محدثاً بمادته وصورته.
- وإما أن يكون قديماً بمادته وصورته.

---

(١) المطالب العالية، الرازي، (٤/ ٢٧)؛ تحقيق د.أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي.

(٢) المطالب العالية، (٤/ ٢٧).

- وإما أن يكون قديماً بمادته ومحدثاً بصورته.
- وإما أن يكون محدثاً بمادته وقديماً بصورته.
- وإما أن يتوقف في هذه الأقسام.

فهذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب»[1].

وكما نرى فهذه الأقسام هي عين الأقسام التي نقلناها عنه في كتبه الأخرى، إلا أنه يضيف هنا موقف جالينوس، وهو الرأي الخامس منها.

وينسب القول الأول منها وهو أن العالم محدث بمادته وصورته لأكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، والرأي الثاني وهو أن العالم قديم بمادته وصورته لأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين ومنهم: أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا[2]. وشرع في بيان تفاصيل قولهم، على نحو قريب مما نقلناه عن كتبه الأخرى. ونشير هنا إلى أن ابن رشد يسلم لأرسطو بقدم أصل المادة، ولكنه يحاول تأويل قوله في قدم صورة الأفلاك إلى أنه يقول بالقدم النوعي للصور، مع أنه -أي ابن رشد- يحيل تسلسل العالم بمادته وصورته، ويصرح بأن هذا ممنوع عقلاً، كما سننقله عنه لاحقاً، وهذا الرأي الذي يحيله ابن رشد يقول به ابن تيمية كما رأينا.

وظهر مما أوردناه، أن تعليق الرازي على قول جالينوس بما رأيت، لا يكفي للقول بأنه يختار قوله ويذهب إليه، كما لا يقال: إنه يختار قول ابن رشد كما سيتضح.

ومن المواضع التي يحتج بها الزركان على رأيه ما قرره الرازي في كتابه

(١) المطالب العالية، (٤/ ١٩).

(٢) المطالب العالية (٤/ ١٩).

من قوله: «إن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث بمادته وصورته معاً وتقريره: إن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى ألفاظ معدودة»[1]، ثم شرع في عدِّها وبيان معانيها، ومنها: رب العالمين، ولفظ الخلق، والفاطر، والأول، وغيرها. ومن المعلوم أن الرازي يريد أن هذه الألفاظ ليست نصوصاً قاطعة بمعنى أنها لا تحتمل التأويل مطلقاً، وتفيد الجزم بهذا الرأي، ولو سلم هذا القول له، فلا يستفاد منه أبداً أنه متوقف في هذه المسألة، لأنها إن لم تفد القطع، فلا أقل من إفادتها الظن الراجح، على أنه صرَّح في غير موضع من كتبه بأن انضمام الظن إلى الظن قد يفيد القطع، فقد تكون كل لفظة غير مفيدة إلا الظن عنده، لكن جملتها مفيدة للقطع.

وعلى جميع الاحتمالات، فلا يفهم من مجرد هذا الموقف أنه محتار ولا أنه متوقف في هذه المسألة، فضلاً عن أن يفهم منه أنه يميل إلى رأي موافق أو قريب من ابن رشد، ومما يبرهن على تفسيرنا كلام الرازي -مع وضوحه- ما ذكره بعد تحليل مجموعة من الألفاظ: «فيثبت بهذه البيانات أنه ليس في القرآن ولا في التوراة لفظ يدل بصريحه على أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها، كائنة بعد أن كانت نفياً محضاً وسلباً صرفاً، ولا شك أن هذين الكتابين أعظم الكتب الإلهية، فلما خلا هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب، أوهم ذلك أن هذه المسألة بلغت في الصعوبة إلى حيث صارت في محل الصعوبة»[2] فهو يتكلم عن لفظ يدل بصريحه على ما ذكره، ولا يتكلم على انتفاء الدلالة من أصلها، كما لا يستفاد من كلامه التوقف كما زعم ابن تيمية.

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٢٩).

(٢) المطالب العالية، (٤/ ٣٢).

وقال الرازي: «فإن قال قائل: النبوة فرع على الإلهية فمن قال بقدم العالم لزمه القدح في الإلهية، فكيف يستقيم معه إثبات النبوة. فنقول: لمن قال إن الذوات القديمة: إنا لا نستدل بوجود تلك الذوات على وجود الإله القادر الحكيم، بل نقول: إن تلك الذوات اختلفت في الصفات، فبعضها لطيفة علوية، وبعضها كثيفة سفلية، فاختلافها في هذه الصفات، لا بدّ وأن يكون لأجل القادر المختار، وإذا ثبت وجود الإله بهذه الطريق، فحينئذٍ يمكن تفريع القول بالنبوة عليه، فيثبت بما ذكرنا: أن أكابر الأنبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض في هذه المسألة، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها»(١).

وقد ساق الرازي هذا الكلام ليدل على أن إثبات الإله يمكن أن لا يكون طريقه إثبات حدوث العالم، كما ذكرنا ذلك سابقاً، بل يمكن الاستدلال على وجود الإله بطريق النظم الدال على الفاعل المختار، ويمكن بعد ذلك تصحيح النبوات على هذا الأصل، يعني لا يلزم من أنكر أو من لم يعرف الاستدلال على حدث العالم إبطال النبوات؛ لأن النبوة تقوم على إثبات وجود الله، وهذا الأصل له طريق آخر غير مشروط بمعرفة حدث العالم.

وأما قوله: «تعجز العقول.... إلخ» فظاهره العموم، وقد يتعلق بذلك بعضهم، ولكن يجب حمله على الأكثر أو البعض، لا على الكلية، لأنا سنرى الرازي يثبت في هذا الكتاب نفسه أن العالم حادث، وقد ذكر أن أكثر أهل الملل يقولون بحدوث العالم مادة وصورة، فليكن المراد أن تحقيق ذلك المطلب بطريق عقلي محض صعب جداً، والصعوبة لا تفيد وجوب التوقف.

---

(١) المطالب العالية (٤/ ٣٣).

وسكوت الأنبياء عليهم السلام عن التصريح بما ذكر، لا يدل على أنهم لم يشيروا إليه في أدلة عديدة، ولا يدل على عدم وجود ظواهر عديدة توجب القول بحدث العالم مادة وصورة، فالمنفي هو التصريح، مع أننا نختلف مع الرازي في تعليل عدم التصريح، فلا يلزم أن يكون هذا عجز البشر عن الوصول لذلك، بل قد يكون صعوبته، على النحو الذي بيناه، وهذا كافٍ لعدم التصريح بهذا الأصل، فالناس يخاطبون على قدر عقولهم، والأنبياء يسلكون الطرق الأقرب كما بينا غير مرة، وإن كانت هناك طرق أخرى صعبة، فيعزفون عن التشديد عليها وحض الناس عليها لدقتها، لكفاية الطرق الظاهرة للهداية إلى المطلوب، وهذا لا يستلزم عجز الناس مطلقاً عن معرفة ذلك، فضلاً عن أن يدل على بطلان كون العالم حادثاً، وهذا الكلام كله مع التسليم للرازي بعدم ذكر ذلك صراحة، على أنه يرد بعد ذلك كله أن يقال: إن الرازي ساق ذلك الكلام على لسان من عجز عن القطع بدليل حدوث العالم، ومما يؤيد ذلك جزم الرازي بالحدوث في مواضع مختلفة من هذا الكتاب فضلاً عن كتبه الأخرى الكلامية والفلسفية.

ويكفي لإثبات أن الإمام الرازي لم يتوقف في ذلك أنه أبطل تسلسل الحوادث بوجوه عديدة في هذا الكتاب، وكل من نفى التسلسل يلزمه بالضرورة القول بحدوث العالم، وكونه مسبوقاً بعدم نفسه، وكذلك فقد جزم الرازي في هذا الكتاب بمقدمتين تستلزمان قوله بحدوث العالم على سبيل القطع: الأولى: أن الله فاعل مختار، والثانية، أن فعل الفاعل المختار لا يكون إلا حادثاً، وكلامه في هذه القواعد كثير منتشر في الكتاب.

فكيف يقال بعد ذلك: إن الرازي توقف في حدوث العالم بإطلاق؟!

ومن كلامه الذي صرح فيه بحدوث الأجسام وهو كثير أيضاً: «وحينئذ يحصل لنا الجزم بأن الجسم لا ينفك عن الحوادث، وقد سبق بيان أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وحينئذ يلزم كون الجسم حادثاً، وهو المطلوب.

وحينئذٍ يحصل لنا من هذا الدليل مطلوبان شريفان:

الأول: إن الأجسام لما كانت قابلة للصفات الحادثة، امتنع كونها قديمة.

الثاني: إن الإله تعالى وتقدس، لما كان قديماً، امتنع كونه قابلاً للصفات الحادثة»[1].

وقال: «فيثبت أن كل جسم فإنه متناهي المقدار، وكل متناهي المقدار فإنه اختصاصه بذلك القدر يكون من الجائزات، وكل ما كان كذلك فإنه يمتنع رجحانه على غيره، إلا بفعل الفاعل المختار، وكل ما كان فعلاً للفاعل المختار فهو محدَثٌ.

وعند ظهور هذه المقدمات، يحصل الجزم بأن كل جسم فهو محدث»[2].

وقال: «فإذا تأملنا في السماوات وفي الكواكب وفي أحوال العناصر الأربعة، وفي أحوال الآثار العلوية، والمعادن والنبات والحيوان، ولا سيما الإنسان، وجدنا من الحكم القاهرة، والدلائل الباهرة، ما غرقت العقول فيها، وحارت الألباب في وصفها، لا جرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار، الحكيم الرحيم أولى، ومتى ثبت القول بالفاعل المختار،

---

(١) المطالب العالية، (٤/ ٣١٣).

(٢) المطالب العالية، (٤/ ٣١٤).

فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة»[1].

فكل هذه النصوص عن الإمام الرازي في هذا الكتاب، تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن ما زعمه ابن تيمية وغيره من توقف الرازي، وحيرته مجرد كلام لا قيمة علمية له، فإننا نراه جازماً بحدوث العالم، وببطلان التسلسل، وببطلان قيام الحوادث بالذات الإلهية، وببطلان قول الفلاسفة بالقدم والإيجاب، فكيف يقال بأنه محتار متوقف في هذه المسألة؟!

بيان موقف ابن رشد من مسألة حدوث العالم أو قدمه

من العجيب أن يقول قائل إن ابن رشد كان متوقفاً في مسألة حدوث العالم، فإن قوله معلوم مشهور، ولا يختلط الأمر إلا على من ليس له باع في هذه البحوث، وابن تيمية ليس من هذا الصنف، ولكنه مندفع وراء إثبات مذهبه، ويهمه جداً دعوى أن واحداً مثل ابن رشد كان حائراً في هذه المسألة، لأن كثيراً من القواعد والحجج كان يأخذها منه، وقد اشتهر ابن رشد بدعواه أنه كان يحقق عقيدة القرآن ومناهجه!! والعارفون المطلعون يعلمون تماماً أن مراد ابن رشد في أغلب أعماله كان: تثبيت أركان مذهب أرسطو العقل الأعظم الذي خلقه الله! كما يعتقد، ولذلك نرى واحداً من الباحثين المختصين بابن رشد في زماننا يقول بكل صراحة: «وليس من الصحيح أن نقول: إن ابن رشد يقول بحدوث العالم، بل الصحيح أن نقول: إن ابن رشد كان صريحاً في القول بقدم المادة الأولى، وإلا لما كان هناك مبرر لقيامه بالرد على الغزالي والدفاع عن

---

(١) المطالب العالية، (٤/ ٣٢٧).

الفلاسفة»[1].

وقد قمت بتوضيح خلاصة رأي ابن رشد في كتاب «موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام»، فبينت أنه لا يقول بأن الله أوجد العالم بعد أن لم يكن، قال: «فأما أن يقال لهم (للجمهور) إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه مُحدَث، وأنه خلق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور»[2]، وهذا الكلام تمهيد للقول بأن العالم لم يخلق، وإنكار لكون الله كان ولم يكن شيء غيره ولم يكن شيء معه، وقد ذكر ابن رشد هذا المعنى مرة أخرى في كتاب «فصل المقال» فقال: «فإن ظاهر الشرع إذا تُصفِّح، ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمرّ من الطرفين، أعني غير منقطع»[3]، ويقصد بنفس الوجود أي: مادته على الأقل، تبعاً للتحقيق في مذهب أرسطو من القول بقدم هيولي العالم.

وقال ابن رشد: «متى سلّم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغي أن يُسلم أن هاهنا أفعالاً لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بُدَّ، قد دخلت في الوجود[4]»، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى

---

(١) العراقي، عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص١٢٧، دار المعارف، ط٤/ ١٩٨٤م.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٧١، لابن رشد، ط١، تحقيق د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٣) فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

(٤) أي كانت بعد أن لم تكن، وهذا معنى الحدوث.

أن يكون قد دخل في الوجود، وهذا كله بيِّن كما ترى، وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال، ولو امتنع ذلك في الفعل، لامتنع في الوجود، إذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود[1]"، وهذا الكلام فيه أن أفعال الله تعالى لا أول لها، وهذا مخالف للآيات والأحاديث، وما قرره ابن رشد هنا هو مذهبه في قدم المادة وهيولي العالم، مع توارد الصور الذي اشتهر عنه عند المهتمين بفلسفته وقد وضحه بقوله: «أما إذا وُضِعَ- يعني: فرض- تعاقب الصور دوراً على موضوع واحد، ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل، فليس يلزم عن وضع ذلك محال، وأما إن وضع هذا التعاقب على موادّ لا نهاية لها، أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال، وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي، لأنه إن كان هناك مواد لا نهاية لها، وجد ما لا نهاية له بالفعل، وذلك مستحيل»[2]. وهذا القول تصريح بقدم مادة العالم، مع توارد الصور عليه.

وقال أيضاً في تفسير معنى قِدم العالم عنده وعند الفلاسفة الحكماء القائلين بذلك: «أي إنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، وإنما سمّاه الفلاسفة قديماً، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم»[3]، فالعالم لم يسبقه عدم نفسه كما هو واضح من كلام ابن رشد، وهذا هو معنى القدم، والحدوث الدائم، ليس لأصل المادة، فهذا محالٌ عنده كما رأيت، بل هو للصور المتعاقبة المتواردة على مادة قديمة لا أول لها ولم يسبقها

---

(١) تهافت التهافت، لابن رشد، ط١، ١٩٩٨م، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٢٠٢.

(٢) تهافت التهافت، ص٢٠٣.

(٣) تهافت التهافت، ص٢٣٣.

عدم نفسها.

وقد صرح ابن رشد بوجوب سبق المادة للحادث الكائن، فقال: «أما أنَّ الإمكان يستدعي مادة موجودة، فذلك بيِّن»[1]، بل صرَّح بأن المادة لا تتكون بما هي مادة، فقال: «والمادة لا تتكون بما هي مادة؛ لأنها كانت تحتاج إلى مادة، ويمرُّ الأمر إلى غير نهاية»[2]، وهذا تصريح بقدمٍ أزليٍّ للمادة[3].

وما ذكرناه هنا مختصر جداً مما يمكن بيانه من موقف ابن رشد في قدم العالم، فكلامه فيه صريح لا يحتمل التردد عند الفاهمين لمعاني النظم والمفردات، ومن هنا فإنّنا نستغرب من دعوى ابن تيمية حيرة ابن رشد، وتوقفه في حدوث العالم وقدمه!! ونحن لا نتردد في الحكم بالخطأ أيضاً على بعض الباحثين المتعصبين في الدفاع عن ابن رشد، كالدكتور محمود قاسم الذي أصر على أن ابن رشد لم يخالف القرآن، وأنه قال بحدوث العالم لكن بلا زمان، والمسألة التي لم يوضحها محمود قاسم أن المتكلم يريد بالحدوث سبق العدم للموجود الحادث، وليس كون هذا الموجود حَدَث في زمان، فسبق الزمان غير داخل في مفهوم الحدوث، وها هنا تكمن المشكلة في قول ابن رشد، فهو لا يعترف بأن العالم (بمادته) لم يكن موجوداً ثم وجد، بل يصرح كما رأيت مراراً بعدم البداية لوجود العالم، وبأن العالم باقٍ، وهذا هو معنى القدم وإنْ سماه حدوثاً أو قال: إنه ليس حدوثاً ولا قدماً بالمعنى الاصطلاحي، قال الدكتور

(١) تهافت التهافت، ص١٨٤.

(٢) تهافت التهافت، ص١٨٣.

(٣) انظر تفاصيل هذا البحث في كتابي «موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام»، ص١٢٦ -١٤٠، دار الفتح، ط١، ٢٠٠٩.

محمود قاسم: «ومهما يكن من أمر، فإن نظرية ابن رشد الحقيقية في مسألة الخلق قد انتقلت إلى أوروبا المسيحية في القرن الثالث عشر، وظهرت بوضوح سافر في فلسفة توماس الأكويني الذي لما اطلع على آراء فيلسوف قرطبة، عدل عن نظرية الفيض التي كان يدين بها أساتذته من المسيحيين مثل ألبرت الأكبر، وارتضى نظرية الخلق من العدم وفي غير زمن، فقال إنه من المستحيل أن نبرهن على حدوث العالم، أي على أنه قد وجد بعد زمن(١)، وإنما الأولى أن نقول: بأنه خلق ضربة واحدة، وأن الزمن يحدث مع حدوث العالم لأنه مقياس لحركته، وهذا هو رأي ابن رشد، ورأي الكندي من قبل"(٢)، ومن الظاهر أن هذا الكلام مليء بالخلط، فابن رشد يقول بقدم المادة واستحالة وجود بداية لها، فمن أين ينسب له القول بحدوث العالم، ثم تأمل كيف يزعم أن معنى الحدوث هو سبق الزمان، وهذا تصور سخيف للحدوث، وإن أطلق الزمان هنا من بعضهم فالمراد زمان متوهم مقدر لا وجود له، لا زمان محقق وجوديّ، إذ لا زمان إلا بوجود العالم المتغير. فهذا المؤلف ينسب كلام المتكلمين ومن وافقهم من الفلاسفة كالكندي، كما هو مشهور، لابن رشد، ثم يستغرب ممن خالف ابن رشد ونسب إليه القول بقدم العالم، والعجب يزداد؛ لأن د. محمود قاسم كان من أشد المنادين بضرورة الاهتمام بفلسفة ابن رشد والدفاع عنه وخدمة تراثه، ومع ذلك نستغرب أن تغيب عنه نصوص واضحة في قدم مادة العالم يصرح بها ابن رشد في كتبه التي يعتبرها هذا معبرة عن فكره مثل:

---

(١) لاحظ كيف يفهم حدوث العالم: «أنه وجد بعد زمن»، والحقيقة أن معناه أنه وجد بعد عدم نفسه.

(٢) الفيلسوف المفترى عليه، ابن رشد، تأليف د. محمود قاسم، ص١٣٥، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

«مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»، بخلاف كتبه في «شرح فلسفة أرسطو»، فإنه كان ناقلاً أميناً –فقط– لما يقرره أرسطو.

ومن الذين لم يكونوا دقيقين كفاية في توضيح مذهب ابن رشد د. ماجد فخري في بحثه الذي سماه: «قدم العالم بين ابن رشد وتوما الأكويني»[1]، قال: «فإذا تطرقنا إلى تحديد موقف ابن رشد من الأزلية تبين لنا أنه ينحو منحى أرسطوطاليسياً واضحاً. إلا أنه لا يتخلى عن مفهوم الحدوث الذي يقحمه الغزالي في الوجه الثاني من ردِّه على الفلاسفة.

فعند الغزالي إن الإحداث عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وهو ممتنع في ظل ادعاء الفلاسفة أن العالم قديم، ومعلوم أن أرسطو لم يتطرق إلى مسألة الإحداث أو الخلق، بل اكتفى من نسبة الفعل إلى الله بالحركة؛ لذا دعاه في ما بعد الطبيعة بالمحرك الذي لا يتحرك.

إلا أن ابن رشد لم يتوقف عند هذا القول، بل ذهب إلى أن الفاعل بحسب مذهب أرسطو، كما فهمه هو، إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل.

ثم يضيف في تهافت التهافت أن هذا الإحداث هذا ينقسم إلى دائم ومنقطع، ويختار من هذين الشكل الأول، ذلك أن العالم قديم عنده بمعنى أنه في حدوث دائم، فلزم عن ذلك «أن الذي أفاد الحدوث الدائم، أحق باسم

---

(١) تم نشر هذا البحث في كتاب (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) راجعه: د. مقداد عرفة منسية، تونس ١٩٩٩، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الثاني.

الإحداث من الذي أفاد الحدوث المنقطع»[1] كما يقول، وهو المذهب الذي عرف في الأوساط اللاتينية باسم Creatio ab aeterno أي: الخلق منذ الأزل»[2].

ونحن لا ندري كيف يقول الدكتور ماجد فخري: إن ابن رشد ينحو منحى أرسطياً خالصاً، ثم يضيف إليه مفهوم الإحداث الذي يأخذه من الغزالي، ونحن نعلم أن أرسطو قال بقدم المادة، وبالقدم النوعي للحركات كما فصله الرازي وغيره، والغزالي يقول بحدوث المادة والصورة، فكيف أضاف ابن رشد مفهوم الخلق المأخوذ من الغزالي للمنحى الأرسطي الخالص؟ هل يقول بحدوث أصل المادة مثلاً، وبطروء الحركات عليها من الله؟ بالطبع لا، فقد رأيناه يصرح بقدم المادة، وهل يقول بأن مواد العالم قديمة بالنوع، وكل أفرادها حادثة كما هو الرأي عند ابن تيمية، حتى يمكن تصور الجمع بين القدم النوعي وحدوث أصل المادة، ولكن هذا الحل يرفضه ابن رشد بصورة واضحة كما نقلناه عنه آنفاً.

ولم لم يصرّح هذا الباحث بصورة واضحة بأن ابن رشد يقول بقدم أصل المادة؟

وما معنى قوله: «إن ابن رشد يفهم أن الله يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة إلى الفعل»، أليس هذا هو عين قول أرسطو بقدم المادة بعينها، وبقدم أنواع أو أجناس الحركات، وما هي الطريقة الخاصة التي يفهم بها أرسطو ما دام لم يقل

---

(١) تهافت التهافت، ص١٦٤.

(٢) قدم العالم بين ابن رشد وتوما الأكويني، د. ماجد فخري، ص٣٦٣.

إلا بما قال به أرسطو؟ أين الخصوصية؟ ربّما تكون الخصوصية: أنه يقول: بأن الله فاعل بلا واسطة في المادة، بخلاف أرسطو القائل بالوسائط والعلل من عقول ونفوس... ولكن ابن رشد لا يقول هذا القول أيضاً.

وما دام مطلعاً كما يبدو على «تهافت التهافت»، فلم فسّر طريقة ابن رشد في فهم الخلق «بأنه في حدوث دائم» هكذا دون أن يبين أن هذا الحدوث: هل هو للمادة والصورة، أم للصورة فقط مع قدم المادة؟ فهذا الحدوث الدائم ما هو بالضبط؟ ونحن رأينا ابن رشد يقول بقدم أصل المادة، ويقول بإحالة وجود مواد حادثة لا بداية لها؛ لأنه يقول بأن كل حادث فيجب أن يكون مسبوقاً بالمادة، ألا يتضح من ذلك كله، قوله بقدم المادة بعينها، وهو المشهور عن أرسطو، ويقول أيضاً بالقدم لنوع الصور، كما يقول أرسطو أيضاً، فأين هي الخصوصية... هل هذه الخصوصية هي مجرد إطلاقه لفظ الحدوث الدائم على ذلك؟ أهذه هي الخصوصية؟!

نعم يحق لنا الاستغراب من هؤلاء الباحثين ،الذين ملأوا الدنيا باسم ابن رشد، والواحد منهم لا يقوى على التصريح بحقيقة مذهبه، أو يحاول بكل طريقة الحيود عن الدلالة الواضحة على ذلك، إلا قليلاً منهم... ومهما داروا وبحثوا، فإنهم لا يخرجون عما أتى به المتكلمون العظماء الذين كانوا أقوى وأوضح وأصدق وأعمق بما لا يقاس من كل هؤلاء.

ومع ذلك، فإننا دائماً نستمع لأصوات التعالي عن بحوث المتكلمين، والهروب من الاعتماد على تحقيقاتهم...!! وما دامت الحالة على ما وصفناه، فمن الطبيعي أن يبقى الفكر العربي على هذا المستوى من الضحالة، والخبط، والتشبع بما ليس فيه.

وقد انتشر النزاع في هذه المسألة بين الباحثين والفلاسفة في الشرق والغرب عبر القرون، حتى العصر الذي نعيش فيه، إلا أن ما نستطيع إضافته الآن هو أن أكثر العقلاء صاروا يميلون إلى القول بحدوث العالم، وبوجود بداية زمانية له، وبأنه لم يكن ثم كان، منذ فترة معينة، وهذا هو الرأي الذي صار أكثر الأعلام يميلون إليه، خصوصاً بعد ظهور بعض النظريات القوية في الفيزياء الحديثة التي تدل على هذا الأمر.

وما دام هذا هو الصحيح، فمن الأفضل عدم الاستمرار في النظر لأدلة القدم، والتشكيكات الواردة من طرف أنصارها، على أنها ما تزال تحتفظ بنفس قوتها السابقة، بل الحقيقة أن وضعها ومكانتها في نفوس العقلاء انخفضت إلى حدٍّ كبير، وفي الوقت نفسه ارتفعت أسهم النظرة القائمة على حدوث العالم بالمعنى الذي وضحناه.

بيان موقف ابن طفيل من مسألة حدوث العالم وقدمه

وضح ابن طفيل موقفه في هذه المسألة في كتابه الشهير حي بن يقظان، وانتهى فيها إلى أن كلا الرأيين يؤدي إلى ضرورة الاعتقاد بخالق لهذا العالم، ونقل بعض كلماته في هذا المقام. ليتضح لنا أنه الوحيد الذي قد يصح عليه القول إنه تردد في مسألة حدوث العالم وقدمه.

بعد أن بين طريقة حيّ بن يقظان في تفكره في العالم، وانتقاله من التفاصيل والجزئيات إلى الكليات والنظر في أصل العالم، قال: "فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة قائم محتاج إلى فاعل مختار، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم

الكون والفساد، تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر.

وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له، وكذلك أيضا كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن تقدمه على الحوادث، فهو أيضا محدث، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أخرى، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم، وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، وكذلك كان يقول إذا كان حادثا، فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك؟ أَلِـطارئٍ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره، أو لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟ وما زال يفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر، فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئا واحداً، فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ...الخ".

وقال في جانب احتمال القدم: "ورأى أيضا أنه إن اعتقد قدم العالم وأن

العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة، لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورةً، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام إما جسم المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه، وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه، وتتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل في الحجرمثلا المحرك له إلى أسفل فإنه إن انقسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين....الخ".

إلى أن قال: "فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركت ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية. ....فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها[1]".

فقد انتهى ابن طفيل إلى أن كلا من القول بالحدوث وبالقدم يفضي إلى العلم بأن صانعه منزه عن صفات الأجسام، كالتحيز والاتصال والنفصال، وقيام الحوادث بذاته، وغير ذلك، فهو مخالف لابن تيمية في عقيدته في الله تعالى على كل الوجوه سواء كان قائلا بالحدوث أو بالقدم أو متوقفا فيهما.

---

(١) حي بن يقظان، ابن طفيل، ت: أحمد أمين، ط٣، دار المعارف بمصر-١٩٦٦، ص٨٨-٩٠.

ذكر ابن تيمية حجة الغزالي على بطلان قول الفلاسفة بقدم العالم، وحاصلها: إننا لا نسلم استحالة صدور العالم الحادث عن المريد قديم الإرادة، من دون حدوث حادث في القديم، والعلم باستحالة ذلك إما بالضرورة أو بالنظر، ولا تسلم الضرورة، خصوصاً مع كثرة مخالفي الفلاسفة، فلم يبق إلا النظر، ولم تقدموا أيها الفلاسفة برهاناً على إحالة ذلك.

وأيضاً فقدم العالم يؤدي إلى دعوى حصول دورات لا نهاية لها بالفعل، وانتهاء هذه الدورات، ويؤدي إلى وقوع التفاوت في اللانهايات، كما بين دورات زحل ودورات القمر، مثلاً، وكل هذا محال، وما أدى إلى المحال، لا بُدّ أن يكون محالاً، فقدم العالم محال.

والدورات الفلكية إما شفع أو وتر، ما دامت عدداً موجوداً بالفعل، وكل شفع فهو محدود؛ لأن زيادة واحد عليه يصيره وتراً، وقبوله الزيادة دليل على كونه لا نهاية له، فضلاً عن كونه عدداً، وكل عدد محدود.

وقد وافق ابن تيمية على أن أدلة الغزالي، هي أدلة المتكلمين، تؤدي إلى بطلان قول الفلاسفة بقدم العالم، وعارض الغزالي وغيره في إمكان حدوث الحادث عن الإرادة القديمة، فقال: «هذا يدلُّ على حدوث الأفلاك»، وهو حقٌّ، وقولهم بقدم الأفلاك باطلٌ، لكن من أين يستلزم ذلك حدوث الحوادث بإرادة قديمة بلا حوادث تحدث؟ وقد يكون مذهب الخصم باطلاً ولكن الحجة عليه ضعيفة، أو الجواب عن حجته ضعيفاً»[1].

---

(١) مسألة حدوث العالم ص٧٩.

فهو يسلم دلالة أدلة المتكلمين على حدوث العالم، ولكنه يقول: إنها لا تستلزم إمكان حدوث الحادث بالإرادة القديمة، ولكن المتكلم لا يقول إنها تستلزم هذا بذاتها، بل يقول لما عرفنا وجوب كون العالم حادثاً، واستحالة كونه قديماً، وعرفنا أن المحدث للعالم هو الله تعالى، وعلمنا استحالة اتصاف الله بالصفات الحادثة، علمنا من مجموع ذلك أن العالم الحادث حدث بإرادة قديمة، وعدم علمنا بكيفية صدور الحادث عن القديم لا يضرُّ في سلامة حكمنا بذلك، فإن هذا الكلام في حقيقة خلق الله وفعله، وغاية ما نقول: إن فعل الله لا يتوقف على حدوث أمر حادث في ذاته، خلافاً للمخلوقات التي يتوقف فعلها على حدوث حادث بذواتها، وهذا مستلزم لنقصها واحتياجها، والله منزه عن ذلك، ووقوفنا عن معرفة حقيقة الصدور لا يضير في سلامة صدق الحكم، فإن صحة الحكم تتوقف على التصور من وجه، لا على التصور التام لطرفي الحكم. والعلاقة بين الإرادة القديمة ومرادها الحادث ليس الموجبية لذات الإرادة، والموجبية للمراد، بل لو كان الأمر كذلك للزم قدم المراد، بل كونها إرادة، معناه تخصيصها الممكن بالحال اللائق به، وهذا الحال اللائق بالممكن يستحيل أن يكون القدم، لإحالة محدَث قديم، لما فيه من التناقض. وتوهم التأخر بالزمان مجرد خيال، وإلا فالحاصل أن الممكن مسبوق بعدم نفسه، والعدم ليس زماناً ولا هو حال في زمان، وتصور ذلك كله سهل قريب ميسور لا يستلزم كل ما يلزم الفلاسفة والتيميةُ به المتكلمين من الأشاعرة ومن وافقهم.

ومع ذلك نرى ابن تيمية يقول للمتكلمين: «ثم يقولون -أي الفلاسفة- نحن إنما ادعينا الضرورة في أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام، وأنه يجب وجوده عند المرجح التام.

وأنتم -المتكلمون- لا تنازعون في هذا في غير محل النزاع بل توافقون على أنه معلوم بالاضطرار، وإنما استثنيتم محل النزاع، فادعيتم أنّ الإرادة القديمة مع القدرة القديمة موجب تام، وأنّ موجبها يتخلف عنها»[1].

والحقيقة أن ما يقول به المتكلم ليس استثناءً؛ لأن الاستثناء هو إخراج بعض الجملة وهو تخصيص لبعض الجملة بحكم خاص بها، وإخراجها عن الحكم المتعلق بالجملة، ولكن الأمر هنا ليس كذلك، بل هو ما يُدْعى في العلوم العقلية بالتخصُّص لا التخصيص، أي: إن الإرادة وإن توهم أنها تندرج تحت الحكم الذي يريده الخصم؛ لظنه أنها فاعلة بطريقة العلة الطبيعية، إلا أنها في الحقيقة ليست كذلك، فهي فاعلة لا على نسق العلل الطبيعية، وإذا صَحَّ ذلك، سلم القول بأن لها حكماً خاصاً تختص به، لا أنها ينبغي إدراجها في الحكم العام ونحن خصصناها من محل النزاع ليسلم لنا قولنا، كما يزعمه المتفلسفة وابن تيمية.

ومع ظهور كون ذلك ليس تخصيصاً تحكمياً من طرف المتكلّم، إلا أنّا نرى ابن تيمية يلزمه بذلك، ويرتب عليه حكمه بضعف حجة المتكلم، ويزيد ما ذكرناه بياناً أن المتكلم لا يشترط أن يحدث شيء وجودي لكي يكون الله خالقاً للمحدَّث، بل يقول: يكفي في تحقق أثر الإرادة التعلق التنجيزي لها بتحصيل إيقاع المحدَث على نحوٍ معين من الصفة والزمان والمكان والحجم.. إلخ، فالله فاعل -من حيث كونه مريداً قادراً- بلا وسائط حادثة، سواءً كانت تلك الوسائط قائمة بذاته أو غير قائمة بها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصرح كما ذكرنا أن عين الإرادة من حيث هي صفة وجودية، ليست هي العلة المستلزمة

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٧٩.

لوجود المحدَثات، بل الإرادة والقدرة من حيث هي مخصصة يترتب عليها الإيجاد، والتخصيص ليس أمراً وجودياً لا حادثاً ولا قديماً حتى يلزمنا ما ذكره الفلسفي والتيمي.

فالناظر بإنصاف يرى جواب المتكلم مطرداً، غير متناقض، غاية الأمر أنه إن سلم له مقدماته التي يبني عليها سلم له بالضرورة نتائجه التي يصل إليها. وأصل النزاع كما رأينا هنا هو تجويز التسلسل، والثاني: اشتراط أن تكون العلة الموجدة للمحدَث حادثة، وكلا الأمرين لا يسلم بهما المتكلم.

ومما يثير الاستغراب فعلاً أنه ذكر قول المعتزلة بإرادة حادثة لا في محل، وقارنه بقول الأشاعرة بإرادة قديمة وأثرها الحادث بدون أن يحدث شيء وجوديّ في الذات الواجب، فقال: «وإذا قلتم من شأن الإرادة أن تخصص مثلاً عن مثل، أمكنهم أن يقولوا: من شأن الإرادة أن تحدث بلا إرادة»[1] وهو يقارن هذين القولين ليبطل قول الأشاعرة بعدما أبطلوه من قول المعتزلة، ولكن المدقق في المذاهب والمعاني يعلم أن محل الإشكال في قول المعتزلة أنهم وصفوا الله بإرادة حادثة قائمة لا في محل، فكيف تكون صفة له وهي غير قائمة بذاته، ولكنهم يعلمون أن المعتزلة لا يقولون إن الإرادة لم تحدث بإرادة هكذا مطلقاً كما يقول ابن تيمية، بل يقولون: لم تحدث بإرادة هي صفة معنى زائدة على الذات؛ وذلك لأنهم يبطلون قيام الصفات الزائدة في الذات، لا الإرادة فقط، فالخلل عندهم من هذه الجهة، لا من الجهة التي يتكلم عليها ابن تيمية؛ وذلك لأنهم يقولون إن الذات القديم تنشأ عنه آثار وأحكام، كتلك التي تنشأ عن الذات المتصفة بالمعاني في الشاهد، فغاية الأمر أنهم نسبوا آثار الصفات

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٧٩-٨٠.

لعين الذات الموصوف عندهم بكونه مريداً عالماً قادراً حياً، فلا يقال: إن المعتزلة يقولون بإرادة حادثة بلا إرادة، أي بلا سبب، بل يقولون بإرادة حادثة لمريد غير متصف بصفة إرادة هي معنى زائد على ذاته، بل عين الذات تنشأ عنها آثار القدرة والإرادة دون اتصافه بالصفات المعاني؛ ولذلك لا يقال: **إنهم يقولون بمحدَث بلا مُحدِث.**

وهناك خلل آخر عند المعتزلة، وهو إرجاع معظمهم الإرادة للعلم، وهذا يجعل مسألة إثبات كون الله مختاراً صعبة، ولكن لهذا مبحث آخر.

وما نحن فيه هنا اتضح بما شرحناه أن مقارنة ابن تيمية، وما اقترحه من جواب على لسان المعتزلة يقابل به مذهب الأشاعرة غير صحيح، بل تبين أن طريقة شرحه لمذهب الأشاعرة غير صحيحة أيضاً.

وتأمل في قوله: «وأما قولكم: إن هذا القول يقوله طوائف لا يحصرون. فيقال لهم: أما جمهور المنتسبين إلى هذا القول فلا يفهمونه، لست أقول عامتهم، بل الذين هم منهم فقهاء وصوفية ومحدِّثون، وأكثر المتعاطين للنظر لا يفهمون حقيقة هذا القول، والذين يفهمونه ليسوا عدداً كثيراً... إلخ»[1].

وذلك ليعارض قولهم: إن دعوى وضوح وضرورته بطلان قولهم ظاهرة، فقالوا: كيف يكون بطلانه ضرورياً أو ظاهراً، وقد قال به كثير من الفضلاء، فأجاب ابن تيمية بهذه الطريقة محاولاً بيان أن أغلب القائلين به لا يفهمونه، وما داموا لا يفهمونه فليسوا بحجة، والاعتماد عليهم في دفع كلام الخصم لا يصح.

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٨٠.

ولكن ما الذي يريده ابن تيمية بكون هؤلاء لا يفهمون هذا القول، إن كان يريد لا يعرفون أحكامه الجملية، وهي أن الله يحدث الحوادث بدون قيام صفات حادثة بذاته، فهو غير مصيب في هذا الزعم؛ لأن هذا القدر الذي يصحح الاعتقاد بالقول موجود متحقق لدى عامة الناس فضلاً عن الفقهاء وغيرهم، فلا يسلم له أن هذا المستوى من الفهم غير حاصل، وبناءً عليه فتصح معارضة الأشاعرة لمن ادّعى ضرورة بطلانه.

وأما إذا كان يريد أن هؤلاء لا يتصورون حقيقة الخلق بلا صفات حادثة، فنعم، نوافق على ذلك، ونقول هذا في سائر الصفات لا في الأفعال فقط، بل نقرر ذلك قاعدة مطردة في حقيقة الإله ذاتاً وصفات وأفعالاً، وهذا لا يقدح في سلامة الاستدلال عليه ولا في صحة الاعتقاد به.

ونقلب عليه قوله فنقول: مَنْ الذي يتصور من السلف والمحدثين وسائر الناس الذين تنسب إليهم مذهبك الذي تقول به، من أن إيجاد الله للمحدَث المنفصل يتوقف على إيجاد صفة وجودية حادثة قائمة بذات الله، وأن هذه الصفات الحوادث المتصلة بالذات لا بداية لها شيئاً بعد شيء، وكل صفة محدثة قبلها مثلها لا إلى أول وبداية، ومع ذلك تقول: لا يتصف الله بصفة إرادة قديمة، فهل يتصور القائلون بمذهبك ومن تنسبهم تلفيقاً للقول به حقيقة هذا القول؟ بل هل يستطيعون الاستدلال عليه؟ وهل هناك أدلة ظاهرة من الكتاب والسنة وكلام السلف وإجماع الأنبياء عليهم السلام كما تكرره دائماً على هذا القول.

وبعد ذلك نقول: إذا لم يكن الأشعري متصوراً لحقيقة كيفية خلق الله للمخلوقات المحدثة، ولا يملك إلا أن يقول له إرادة قديمة، ومخلوقاته حادثة

بدون حدوث صفات قائمة بذاته، ويقول على ذلك قامت البراهين، وتصور حقيقة ذلك وكنهُه غير مشروط لسلامة الاعتقاد والتصديق.

فهل تملك أنت ومن معك أن تبينوا كيف ينشأ المحدَث المخلوق المنفصل عن ذات الله، بناءً على حدوث صفة وجودية قائمة بالله، ما العلاقة بين الصفة القائمة والمخلوق المنفصل، وهل هناك اتصال ومماسة وتأثير مباشر بين الذات المتصف بهذه الصفة وبين المخلوق المحدث... وغير ذلك من الأسئلة التي ترد على مذهبك.

أقول: لو وجهنا لك هذه الأسئلة وإلى المتصدرين من مذهبك وأتباعك، لما استطاع واحدٌ أن يجيب بأكثر مما بيناه، إلا أن يلتزم لوازم شنيعة تظهر بطلان وبشاعة مذهبكم.

وقد يقال لك عين ما تقوله لمن تخالفهم:

فأنت معاند غير عارف بما يلزمك، متعصب لقولك، وأتباعك أشد جهلاً منك، وأكثر تعصباً لرأيك لقصور فهمهم ولحسن ظنهم بك بلا أدلة تفصيلية على دقائق مذهبك، فهم مقلدون لك كما تزعم أن أتباع الأشاعرة مقلدون.

وصدق هذا الكلام على أتباعك أقرب وأولى بمراحل من صدقه على الأشاعرة والماتريدية، لكثرة ما يوجد في هؤلاء من محققين وفضلاء وعلماء لا تستطيع أنت ولا غيرك إنكار فضلهم وعلمهم، ولقلة ذلك جداً في أصحابك وأتباعك. فأنت الأولى بهذه الإلزامات والتجهيلات وصحبك ومَنْ تبعك تقليداً أو تعصباً.

والأولى أن يكف أتباع ابن تيمية عن هذا المسلك تبعاً لشيخهم، أعني مسلك التجهيل والمبالغات والتشنيعات غير المعتمدة على نظر ولا فهم، ويصبوا نظرهم على تفحص الأدلة مهما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، فذلك هو الأولى والأحرى بأهل الإسلام والباحثين عن الحق.

يستخلص ابن تيمية من تحليله لحجة الفلاسفة، وهي قولهم: إنَّ الفاعل في الأزل إما تام لا ينقصه شيء من أسباب الفعل أو ناقص... إلخ حجتهم، فيقول: «فتبين أنه يلزم:

- إما عدم الحدوث: وهو خلاف الحس.

- وإما الترجيح بلا مرجح: وهو خلاف العقل.

- وإما التسلسل.

فأما الحدوث والتغير فلم ينكره أحد، لأنه خلاف المشاهدة والحس.

ولكن الناس على قولين: منهم من يلتزم الترجيح بلا مرجح، ومنهم من يلتزم التسلسل، وأبو عبد الله في جوابه لم يمكنه أن يلتزم هذا ولا هذا، إذ كلاهما ممتنع عنده، والحجة تلزمه القول بأحد الممتنعين، ولهذا تكافأت عنده الأدلة في مسألة حدوث العالم»[1].

وهذا النص من عجائب ابن تيمية، وما نريد الكلام عليه:

١ - دعواه لزوم الترجيح بلا مرجح، وأنه خلاف العقل، ووجود أناس التزموه.

٢- وصفه للرازي بأنه محتار ويقول بتكافؤ الأدلة في هذه الحجة.

أما كلامه عن جواز التسلسل وسكوته عن كون التسلسل مخالفاً للعقل،

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٨٦-٨٧.

فقد صار موقفه في ذلك واضحاً، كما قد صار واضحاً عدم صحة نسبته القول بالتسلسل والقول بقيام الصفات والأفعال الحادثة بذات الله تعالى، للمحدثين ولغيرهم من السلف[1]، فلنشرع في بيان ما ذكرناه.

المسألة الأولى: الترجيح بلا مرجح والرجحان بلا مرجح

لقد اشتهر الفرق بين هذين المعنيين بين المتكلمين، ففرقوا بينهما في الحكم، وبعضهم قال بعدم الفرق، وأهمل ما ذكره الذين يميزون بينهما، فأما الرجحان بلا مرجح فيعود حاصله إلى القول بأن المتساويين يرجح أحدهما بلا مرجح خارج عن ذاته وبلا معنى يوجب ترجيحه، وهذا يحتمل العشوائية، بمعنى أنه لا يوجد سبب أصلاً رجح هذا الطرف على الآخر، لا ذات الممكنين ولا غيرهما، والآخر هو الرجوع إلى القول بأن أحد الممكنين رجح لعين ذاته على الممكن الآخر الذي يساويه.

ومن الظاهر بطلان هذه القضية عند العقل.

والأمر الآخر هو الترجيح بلا مرجِّح، وهذا يعني أن للفاعل المختار أن يرجح أحد طرفي الممكن الموصوف سابقاً، الذي يتساوى طرفاه، بلا حاجة إلى أمر خارج عن كونه مريداً، فترجيحه لا يتوقف على علة ولا سبب ولا باعث، بل المرجح عنده عين كونه مختاراً.

ومن الظاهر أنه مع التسليم بوجود الاختيار وثبوته، لله مثلاً أو للناس، فلا شك في تجويز الترجيح بلا مرجح بهذا المعنى المذكور، وهذا لا يستلزم الرجحان بلا مرجح، ولا يتوقف عليه، ولوجود الفرق الظاهر بين الحالتين

---

(١) انظر مثلاً ص٨٦ من مسألة حدوث العالم.

تجد المتكلمين يجوزون الترجيح ولا يجوّزون الرجحان، ولا تناقض يلزمهم.

والعقل إن قيل له: احكم في هاتين الحالتين، فإنه بلا ريب يحكم بضرورة امتناع الرجحان بلا مرجح، ولكنه لا يحكم بذلك على الترجيح بلا مرجح، بل مع فرض الفاعل المختار، فإن العقل يميل إلى إيجاب القول بصحة الترجيح بلا مرجح.

وعندما نسأل ابن تيمية: من هم المتكلمون الذين قالوا بالترجيح بلا مرجح؟ فإنه بلا شك يريد القائلين بالفاعل المختار، وهذا ظاهر بحسب الحجة التي طرحها الفلاسفة.

والمتكلم لا يعترف ولا يوافق على التلازم بين الترجيح والرجحان، وإن ألزمهم بذلك المتفلسفة، وإذا كان هذا هو المراد، فكيف يحق لابن تيمية القول بأن المتكلم التزم الترجيح بلا مرجح، وأن هذا مخالف للعقل. ونحن نعلم أن المخالف للعقل هو الرجحان بلا مرجح لا الترجيح. إذن، يظهر وجود مغالطة عظيمة، وخلط صريح بين المسألتين عند هذا الرجل، ومن كان هذا حاله، لا يستغرب منه ظنه أو اعتقاده بعدم سلامة أدلة المتكلمين أو ضعف حججهم في إبطال مذهب الفلاسفة!!

وهو في هذا الإلزام والحكم، يعتمد على ما زعمه المتفلسفة من التلازم بين الترجيح بلا مرجح وبين الرجحان بلا مرجح، ويأخذ قولهم مُسلَّماً، ثم بعد ذلك يتهم المتكلم بأنه يبني على مذاهب المتفلسفة، ويستمد منهم ويجعل كلامهم ديناً واعتقاداً، وهو الفاعل لذلك كما ظهر.

زعم ابن تيمية أن الرازي لم يلتزم هذا (الترجيح بلا مرجح) ولا ذاك (التسلسل)؛ لأنه يعتقدهما باطلين محالين، فلزمه التكافؤ في الأدلة في مسألة حدوث العالم. وزعم أن الرازي لم يجب الفلاسفة إلا بأن هذه الحجة مستلزمة عدم الحدوث مطلقاً بناءً على توقف الحوادث على التسلسل المحال، وما توقف على محال فهو محال.

فما هو موقف الرازي في هذه المسألة؟

لنعرف موقفه، ننقل كلامه من «الأربعين»، وهو الكتاب الذي يعتمد عليه ابن تيمية.

قال الإمام فخر الدين الرازي في الجواب عن الشبهة الأولى للفلاسفة، وهي التي يتكلم عليها ابن تيمية هنا:

«والجواب عن الشبهة الأولى: أن نقول:

إن صح ما ذكرتم، يلزم أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات؛ لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلاً وأبداً، دوام المعلول الأول، ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني، وهلم جرا إلى آخر المراتب.

فيلزم: أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات.

وإنه خلاف الحسّ»[1].

هذا القسم الأول من جواب الرازي عن هذه الشبهة، وحاصله: أن

---

(١) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص٧٨.

الحادث اليومي يتوقف على حصول التسلسل، وهذا محال، فيلزم عدم وجود الحادث اليومي؛ لأن المتوقف على المحال محال، ولكن الحادث اليومي موجود، إذن التسلسل محال، والعالم حادث.

هذا إذا كان المتوقَّف عليه عللاً ومعلولات كما هو ظاهر كلام الفلاسفة، أو أحد وجهي تقرير مذهبهم.

ولكن جواب الرازي لم يتم كما في الأربعين، ولم يكتف بذكر هذا القسم بل قال بعد ذلك: «فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يقال: إن واجب الوجود عام الفيض، إلا أن حدوث الأثر عنه يتوقف على استعداد القوابل، وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، وكل حادث منها مسبوق بآخر، لا إلى أول، فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم».

ويظهر أن هذا القيل مبني على توجيه الفلاسفة لمذهبهم لا على نحو العلل والمعلولات بل على نحو القوابل والمعدَّات.

وأجاب الرازي: فالجواب أن نقول: العرض المعين إذا حدث في هذا العالم، فإما أن يتوقف في حدوثه إلى سبب أو لا يفتقر.

- فإن لم يفتقر، فقد حدث الممكن لا عن سبب، وهو باطل بالاتفاق.

- وإن افتقر إلى سبب، فذلك السبب، إن كان حادثاً، كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الأول، فيفضي إلى حدوث أسباب ومُسبَّبات لا نهاية لها دفعة واحدة، وهو محالٌ.

- وإن كان السبب قديماً، فلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك أيضاً»[1].

وهذه قسمة لطيفة من الرازي، فالسبب للحادث إذا كان قديماً، فيلزم الفلاسفة التسليم بصدور الحادث عن القديم، وإن جاز ذلك في جزء من العالم، جاز في كل العالم، وتنتهي المسألة.

والسبب إن كان حادثاً، لزم افتقار السبب الحادث إلى سبب حادث آخر، ولكون هذه أسباباً، فيلزم بقاء السابق حال وجود اللاحق، وإذا كانت سلسلة الحوادث لا نهاية لها، لزم وجود مالا نهاية له من العلل والمعلولات دفعة واحدة، ولكن وجود سلسلة لا نهاية لها من العلل، باطل عند الفلاسفة كما هو باطل عند المتكلمين، إذن يستحيل أن يكون السبب حادثاً.

والاحتمال الأخير أن لا يكون للحادث اليومي سبب أصلاً، وهذا هو الرجحان بلا مرجح، لا الترجيح بلا مرجح، والرجحان بلا مرجح باطل عند الفلاسفة كما هو باطل عند المتكلمين.

هذا هو شرح دليل الرازي وجوابه، وهو سليم مستقيم، لا يرد عليه إلا أمرٌ واحد وهو أن يقول الفلاسفة، إن الذي يتوقف عليه الحادث ليس سبباً ولا علة، بل هو مُعِدٌّ، يُعِدُّ القابل للأثر من الفاعل، وحينئذٍ لا يلزم وجود علل لا نهاية لها، بل اللازم التسلسل في المعدات التي لا تجتمع في الوجود، وعلى هذا الاحتمال، فالتسلسل في هذ الحالة لا يلتزم الفلاسفة بطلانه، بل يقولون بجوازه، ولا يمكن إبطال مذهبهم بناءً على مقدمات يسلمونها في هذه الحالة، بخلاف الحالة الأولى التي حاول الرازي أن يبين التلازم بين الحادث اليومي

---

(١) الأربعين في أصول الدين، ص٧٩.

وتوقفه على سبب حادث، وبين وجود ما لا نهاية له من العلل والأسباب، وهو الأمر الذي يبطله الفلاسفة.

والاحتمال المذكور في كلام الرازي مبني على لزوم سلسلة لا نهائية من العلل، والاحتمال الذي ذكرناه ليس كذلك.

فالرازيُّ لا يلتزم ولا يلزمه أن يلتزم الرجحان بلا مرجح، ولكنه يقرر الترجيح بلا مرجح كما سنرى، وهو دائماً يبطل التسلسل، فلم يعد هناك معنى لكلام ابن تيمية، وبعدما توضح فساد ما قرره في الشقِّ المتعلق بالرجحان بلا مرجح. دعونا نستمع للرازي لنرى هل يقول بأن الفاعل المختار لا يفعل إلا لداعية؟!

ذكر الرازي الشبهة السادسة للفلاسفة، وهي تقوم على نفي الفاعل المختار وأجاب عنها:

١- شبهة الفلاسفة: لو كان الباري تعالى موجداً للعالم بعد أن لم يكن موجداً له، لكان فاعلاً بالاختيار، وهذا محال، فذاك محال.

- أما الملازمة: فبينة بذاتها، ومتفق عليها.

- وأما أن التالي محال.

فلأن مَن قصد إلى إيجاد شيء، فإما أن يكون ذلك الإيجاد أولى بالنسبة إليه من ترك الإيجاد، وإما أن يكون طرفاه متساويين.

والأول محالٌ؛ لأن قبل ذلك الإيجاد ما كانت تلك الأولولية حاصلة، وعند الإيجاد حصلت تلك الأولوية، فيلزم منه أن يكون ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره، وهذا محال. وأما إن لم يكن الفعل أولى بالنسبة إليه من الترك،

امتنع أن يرجح الفعل على الترك، لأن الترجيح والاستواء ضدان، والجمع بينهما محال.

لا يقال: الفعل إن لم يكن أولى من الترك بالنسبة إلى ذلك الفاعل، إلا أنه أولى بالنسبة إلى غيره؛ لأن الإيجاد إحسان إلى الغير. وهذا القدر من الرجحان، كافٍ في ترجيح الفعل على الترك.

لأنّا نقول: إيصال الإحسان إلى الغير، إن كان أولى بالنسبة إليه من عدمه، عاد حديث النقص الذاتي، وإن لم يكن أولى، عاد حديث الاستواء[1].

هذه هي شبهة الفلاسفة المبنية على نفي الفاعل المختار.

وأجاب الرازي عن هذه الشبهة بقوله: «والجواب عن الشبهة السادسة: لم لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر، من غير اكتساب كمال ولا رفع يقتضيه بل محض الإرادة»[2].

وهذا الجواب مبني على ما اختاره معظم المتكلمين من أن المرجح للفعل على الترك، ولأحد الفعلين من الله تعالى، هو الاختيار المحض، وهذا هو معنى الفاعل المختار، أو المحقِّق له.

إذن الرازي:

١- ينفي الرجحان بلا مرجح.

٢- وينفي حصول الحادث بلا سبب.

---

(١) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص٧٨.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ص٨١.

٣- وينفي إمكان حصول التسلسل.

٤- ويقول بأن الفاعل المختار يرجح ما يشاء بلا علة ولا داعية له سوى إرادته.

وهذا يبين أن ما نسبه ابن تيمية للرازي غير صحيح، بل هو محض مغالطات بعضها فوق بعض.

واعتماد الإمام الرازي لكون الله فاعلاً مختاراً، أمرٌ مشهور في كتبه، وقد سبق أن نقلنا بعض كلمات له تدل وتنطق بذلك المعنى.

وإذا تبيّن أن ابن تيمية يلتزم التسلسل في إرادات الله، فيلزمه عدم إمكان حصول أي فعل حادث لله تعالى، وهوينكر الفعل القديم، فمضمون مذهبه ولازمه أن الله غير فاعل مطلقاً. وذلك أن حصول الإرادات التي لا أول لها محال، وكل ما يتوقف على المحال محال.

ولا يخفى أن ابن تيمية يعتقد أن حجة الفلاسفة صحيحة، إلا فيما يتعلق بقولهم بقدم العالم بالشخص، وبقيام الحوادث بالذات الواجب، ولكن إذا نفينا هذا لم يبق هنا أصل يحصل الخلاف فيه مع المتكلم إلا استحالة التسلسل أو جوازه، وهو يعتقد أن حجة الفلاسفة توجب التسلسل، فقد قال: «وهم لا يحتاجون في بيان مناقضة خصومهم المتكلمين أن يقولوا: التسلسل محال مطلقاً، بل يقولون: التسلسل محال عندكم، مع أن الحجة تثبته»[1]، والحقيقة أن المتكلم يقول: إنَّ أحد الأدلة على بطلان هذه الحجة، استلزامها للتسلسل، فما استلزم المحال فهو محالٌ. وبعض مقدماتها الأخرى التي يسلم بها ابن تيمية

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٨٧.

وهي أن الحادث يتوقف على سبب حادث، والفارق بين ابن تيمية والمتفلسفة أنه يقول بقيام الحادث في ذات الله، وهم يقولون: بل هو قائم في بعض القدماء الممكنات غير الواجب.

وقد ذكرنا من قبل أن المتكلم لو استطاع إلزام المتفلسف بمناقضة بعض أصوله التي يسلمها، تتم له الحجة، كما حاول الرازي ذلك، ووضحناه، وإذا تم ذلك بطل دليل المتفلسف ومذهبه بأوضح طريق، وإلا فللمتكلم إلزام المتفلسف بما قام الدليل عليه عند المتكلم كما يلزمهم بالتسلسل في الشروط والمعدات، وهو غير محال عند الفلسفي ومحال عند المتكلم، وهذا الإلزام يقوم بناء على قيام الدليل على صحة دعوى المتكلم في نفس الأمر، وإن لم يسلمه له الفلسفي، فبأي وجه من الوجهين، يجوز للمتكلم إلزام خصمه.

وليس الأمر على ما يفهم من كلام ابن تيمية، ودعواه أن الرازي وغيره من المتكلمين لم يستطيعوا بيان فساد أدلة الفلاسفة، دعوى بلا دليل، بل غاية ما يمكن قوله: إن الفلاسفة لم يعترفوا بإلزامات المتكلمين لهم، وعدم اعترافهم، معناه عدم التزامهم باللوازم التي يلزمهم بها المتكلم، وهذا لا يعني أنه لم يستطع بيان فساد حجتهم كما هو ظاهر.

ومن المهم الانتباه أن الفلسفي يبطل التسلسل في المواد، كما سبق، ولكن التسلسل الذي يقرره ابن تيمية هو في المواد، لا في المعدات والصور فقط، ولذلك فهو لا يستطيع إلزام الفلاسفة أيضاً، كما لا يستطيع إفحامهم ببيان تناقضهم مع صريح قولهم، فلا ميزة له عند المتكلمين، بل في هذه الصورة وفي عدم قيام الحوادث بالذات، فهو معارَضٌ من الفريقين معاً كما ذكرنا غير مرَّة.

بعد أن رأينا اعتراضات ابن تيمية على المتكلمين، وطرفاً من طريقة مناقشته ورده عليهم، وتطرقنا في أثناء ذلك إلى بيان موقفه من الفلاسفة، لا بُدَّ أن نوضح طريقته في الرد على الفلاسفة بشيء من التفصيل، لتكتمل الصورة أمام الناظرين.

يقول ابن تيمية «غاية ما في حجتكم إبطال حدوث الحوادث بلا حوادث قبلها، وذلك لا يستلزم قدم الأفلاك، بل ولا قدم شيء مغاير لله».

أما الأول فلوجهين:

أحدهما: أنه إذا فرض أن كل حادث مشروط بحادث قبله، وكانت الأفلاك من الحوادث المشروطة بحوادث قبلها، كان هذا ممكناً كالحوادث المشهودة، ولم يكن في حجتهم ما ينافي هذا.

وقد علم أن القول بصدور الأفلاك عن موجب بالذات، باطل بكتب الأنبياء جميعاً، وباطل بالعقل الصريح»[1].

هو يسلم إذن بصحة حجة الفلاسفة، ولكنه ينازعهم في اللوازم.

الفلاسفة يقولون: لا بُدَّ من قدم مادة تقوم بها الصور شيئاً بعد شيء، مع ثبات أصل المادة، فالتسلسل في الصور هو الجائز عندهم لا في المواد والصور.

وابن تيمية يقول: المواد والصور حادثة شيئاً قبل شيء لا إلى أول، هروباً

(١) مسألة حدوث العالم، ص٨٩.

من لزوم قدم عين المادة.

وهو يقول: إن حجة الفلاسفة «ليس في حجتهم ما ينافي هذا»!

لكن تبين لنا: أن الفلاسفة يحيلون التسلسل في المواد، كالتسلسل في العلل، وهم يبنون حجتهم على ذلك، فكيف يقال لهم: ليس في حجتكم ما يمنع التسلسل في المواد فضلاً عن الصور؟!

وأما بطلان كون الله موجباً بالذات، وبطلان قدم الأفلاك، فهو متفق عليه بين المتكلمين.

قال ابن تيمية: «الوجه الثاني: أن تلك الشروط، إذا كانت من أفعال الله القائمة بنفسه، أمكن أيضاً حدوث الأفلاك، بل وحدوث كل ما سوى الله. فإنه إذا جاز أن يقوم الكلام المتنوع والفعل المتنوع، لم يمكنكم أن تمنعوا جواز كون ذلك سبباً لحدوث ما يحدث. وأنتم تجعلون ما يقوم بالفلك من الحركة سبباً لحدوث ما يحدث، مع أن الحركة واحدة بسيطة»[1].

والكلام المتنوع والفعل المتنوع القائم بالله هو الحوادث القائمة بذات الله التي تكون أسباباً لحدوث الحوادث المنفصلة عن الله، وخصوصاً الفعل المتنوع. وخلاصة هذا القول مقايسة على مذهب الفلاسفة كما سبق حيث يقولون بأن قيام الحوادث بالفلك (الحركة الدورية) سبب لحدوث الحوادث فيما تحت الفلك. فهو يقول بالمقابل: ليكن القديم الذي تقوم به الحوادث المسببة لوجود المخلوقات عين ذات الله. ولا يمكنكم أيها الفلاسفة أن تمنعوا ذلك؟!

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص ٨٩.

ولكن هذا غير صحيح كما رأينا، فهم يمنعون ذلك:

١ - فالذات الواجب لا تقوم الحوادث به.

٢ - والتسلسل في المواد لا يجوز عندهم.

وهم إذا كانوا يقولون: إن الفلك يحرك ما تحته بالمماسة، وبحدوث الاختلافات في الأوضاع، تتنوع الحوادث تحت الفلك، فبأي صورة يبين هذا الرجل جواز صدور الحوادث عن الذات الإلهية، إلا أن يوجب المماسة والمقابلة، وإذا أوجب ذلك، فكيف يمكنه تصحيح الخلق من العدم، ولا مماسة ولا مقابلة بجهة حينئذٍ؟

ويكرر ابن تيمية قوله هذا: «فهذا يضطركم إلى القول بأن المبدع فيه صفات متنوعة، بل وأفعال متنوعة اقتضت ما اقتضته من التنوع في الممكنات والحوادث»[1].

ويقول أيضاً: «والمقصود هنا: أن جواب سؤالهم ممكن بالتزام التسلسل وقيام الحوادث بذاته»[2]، ثم يبين أن من أجاز قيام الحوادث بذات الله منهم من منع تسلسلها وقال بحدوث نوعها[3]، «ومنهم من يقول: لم يزل متكلماً بل لم يزل متحركاً، ويقولون: الحركة من لوازم الحياة، وكذلك التكلم، فإن القول بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، قول أهل الحديث وجمهورهم، وكذلك القول بالفعل القائم بذاته، وكثير منهم يصرح بلفظ الحركة»[4].

(١) مسألة حدوث العالم، ص٩٠.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص٩١.

(٣) وهو قول الكرامية.

(٤) المرجع السابق، ص٩١.

وقال: «فيقال لهم: تلك الحوادث القائمة بالممكنات كحركات الفلك وإرادات النفس وتصوراتها، والمولدات الحادثة من الحيوان والنبات والمعادن، وغير ذلك، حدوث كل منها:

- إما أن يكون له سبب حادث، فيلزم التسلسل في أمور تقوم بنفس الوجود الحادث.

- وإما أن لا يكون له سبب، فيلزم الترجيح بلا مرجح»(١).

ويقول: «وإذا كانوا يقولون –الفلاسفة-: ذات لم تفعل ثم فعلت من غير حدوث أمرٍ فيها محال.

قيل لهم: وذات يحدث عنها دائماً أشياء من غير حدوث أمر لها أشد استحالة وأبين ضلالة»(٢).

وقال: «والمقصود أن كلاً من هذين القولين وإن تضمن القول بحدوث حوادث عن قديم بدون حدوث أمر فيه(٣)، أو بحدوث أمرٍ فيه مبتدأ(٤).

فهو أقل خطأ وضلالاً ممن يقول: إن الحوادث تحدث أزلاً وأبداً عن قديم لم يحدث فيه شيء قط، فإن هذا تصريح بأن الحوادث كلها لا تزال تحدث

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص٩٢.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص٩٤.

(٣) هذا قول المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم.

(٤) هذا قول الكرامية الذين يجيزون قيام الحوادث بالذات، ولكن يمنعون تسلسلها في القدم.

شيئاً بعد شيء من غير أمر يحدث في القديم الواجب الوجود، وهذا إلى قول[1] باستغناء الحوادث عن محدث أو ربّ»[2].

يريد من ذلك أن الفلاسفة يلزمهم حدوث حادث بلا سبب مطلقاً، ولكن الفلاسفة لا يقولون ذلك، ولا يلزمهم بهذه الطريقة التي يبينها؛ لأنهم يقولون: إن حركة الأفلاك واختلاف نسب العنصريات ونحو ذلك، يُعِدُّ لتنوع صور الفعل الواحد الصادر عن الفاعل وهذا الصدور صدور أزلي غير منقطع ولا متنوع في نفسه، والتنوع من طرف المعدات والقوابل.

وهذا القول ليس فيه التزام، ولا لزوم ظاهر بحدوث حادث بلا سبب حادث أو مُعِدّ وشرط حادث، بل هم يصرحون بذلك، فالسبب القديم يتوقف على شرط حادث، ولذلك ينشأ من انضمام السبب القديم مع الشرط الحادث، موجود حادث هو صورة جديدة قائمة بالمادة القديمة البسيطة.

فطريقة ابن تيمية ليس فيها إلزام لهم بما يزعم؟ بل هي مجرد مبالغة منه. ويمكن أن يعكس الكلام عليه فيقال: ما تلزم الفلاسفة به يلزمك بخصوص الذات الواجب الذي تقول: إن الحوادث المتسلسلة أزلاً تقوم به، ولا تزال كذلك. فلو سألناه عن سبب وجود كل حادث متعين قائم بالذات القديم:

- فإما يقول هو موجَب بالذات القديم، وهو عين قول المتفلسفة بالفيض.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: وهذا يؤول إلى قول باستغناء...الخ، أو تكون (إلى) مقحمة).

(٢) مسألة حدوث العالم، ص٩٥.

- أو يقول: هو ناشئ من سبب قديم آخر قائم بالذات، وهو لا يقول بذلك؛ لأنه يوجب للموجود الحادث، سبباً حادثاً.

- أو يقول: إن السبب الحادث ناتج عن سبب حادث قبله هو علة له وهو قائم بالذات الواجب الوجود، فيصير الفعل والصفة السابقة الحادثة القائمة بالذات سبباً لأمرين، الأول: صفة أخرى بعدها، والثاني: مخلوق موجود محدَث منفصل عن الذات القديم.

وهكذا يلزمه التسلسل في العلل الفاعلية القائمة بالذات الواجب الوجود.

وهذا باطل عند الجميع، وينشأ عنه إشكال، وهو أنه إذا كانت الصفة السابقة سبباً لوجود اللاحق، فيلزم اجتماع ما لا نهاية له من العلل الفاعلة دفعة واحدة في الذات الواجب الوجود؛ لأن المعلول إذا بقي يجب بقاء علته معه، ويستحيل وجود المعلول بدون العلة والمسبَّب دون السبب، وهذا كلّه فاسد عند الفلاسفة والمتكلمين.

وإذا قال: هذه الصفات مُعِدَّات أو شروط[1]، وليست عللاً فاعلة ولا

---

(١) يقول ابن تيمية في ص٩٧: فإذا قيل إن القديم لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء، لم يلزم أن يكون قد حدث شيء بلا سبب حادث؛ لإمكان أن يكون الأول شرطاً في حدوث الثاني كما تقولونه في الحوادث في الممكنات.. إلخ».
وانظر ص١٢٨ قال: «وهذا التسلسل ليس من قبيل العلل والمعلولات بل هو من باب تسلسل الشرط والمشروط، فهذا كتوقف الحادث الثاني على الحادث الأول».
يقول ابن تيمية ص١٣٦: «فإنه إذا أمكن (حوادث لا أول لها) لم تكن مباينة للقديم، فيجوز أن تقوم بالقديم سبحانه وتعالى حوادث لا أول لها، إذ كانت ممكنة، وهي لا تستلزم حدوث ما قامت به».

أسباباً، مع أنه يتكلم عن العلل والأسباب! فالسؤال المتوجه عليه عندئذٍ: ما هو السبب الفاعل عند هذه الشروط والمعِدَّات، ويدور الأمر ويلزمه ما يُلْزم به المتفلسفة من إشكالات ولوازم باطلة.

وابن تيمية يقول بالأقوال الفاسدة من جميع المذاهب: فهو يقول بالتسلسل الذي يبطله الفلاسفة والمتكلمون معاً، أعني التسلسل في المواد باطل عند الفريقين فضلاً عن التسلسل في الصور الباطل عند المتكلمين، ويلزمه التسلسل في العلل وهو متفق على بطلانه، ويقول بالتسلسل الباطل على رأي المتكلمين دون الفلاسفة، ويقول بقيام الحوادث في الذات الإلهية خلافاً للفريقين، ويقول: بأن كمالات الله ما زالت تتحصل له شيئاً فشيئاً، ولن يزال الأمر كذلك، ويقول: إن الله قد يكون أكمل في زمان منه في زمان آخر، ويلزمه توقف كمالات الله على مخلوقاته أو كونها مشروطة بها، ويلزمه استحالة تعقل كيف يكون الله مريداً وكذا قديراً في الأزل، وهكذا نرى أن فضائح المذاهب إما أنه يصرّح بها أو لا يجد مانعاً من التزامها، أو تلزمه وإن لم يصرح بذلك ولم يعترف به.

ويقول ابن تيمية ص١٣٧: «بل وليس فيها من الكتب الإلهية والأخبار النبوية ما يدلّ على امتناع قيام الحوادث به، كما أنه ليس في النصوص ما يدل على امتناع التسلسل في الحوادث في الشروط، بل ولا على وقوعه إلا بطريق الاستنباط واللزوم».

بين (حوادث لا أول لها) و(قيام الحوادث بالذات)

يذكر ابن تيمية تحليلاً للعلاقة بين:

١ - حوادث لا أول لها. ٢- قيام الحوادث بالذات.

ويرتب على ذلك توجيهه لجوابه عن حجة الفلاسفة، وبيان حجته التي يسميها حجة أهل الملل المتبعين للرسل. ويخاطب المتكلمين الذين ينفون حلول الحوادث به، بحجة: أن من قامت به الحوادث، لزم ألا يخلو منها، وكذلك إذا قبِلَ قيام الحوادث، لزم ألا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والحجة على لزوم الحدوث: امتناع حوادث لا أول لها، فيلزم إما التسلسل وهو محال، أو حدوثه مع حدوث ما يقوم به من الحوادث.

ويتكلم على مقدمة (حوادث لا أول لها) فيقول: إن لهذه المقدمة احتمالين عند العقل:

الاحتمال الأول: أن تكون محالة ممتنعة.

الاحتمال الثاني: أن تكون ممكنة جائزة.

فأمّا على الاحتمال الأول، وهو امتناع حوادث لا أول لها:

فإن قدم العالم يبطل؛ لأنه موقوف على تصحيح هذه المقدمة، وقد فرض امتناعها، وإذا بطل قدم العالم، لزم حدوثه، وهو المطلوب.

وأما على الاحتمال الثاني، وهو جواز حوادث لا أول لها:

فلا يمتنع بناءً على ذلك قيام حوادث لا أول لها بذات الله في الأزل، كذا يقول: «وإذا امتنع قيام الحوادث به، فإذا كنا لا نعلم امتناع قيام الحوادث به إلا

إذا علم امتناع (حوادث لا أول لها)، فإذا كان القول بحوادث لا أول لها ممكناً، لم يمتنع قيام الحوادث به»[1].

كذا يقول، وقد رأينا أن امتناع قيام الحوادث به غير موقوف على بطلان التسلسل، بل له أدلة أخرى تمنعه من دون توقف على بطلان التسلسل، فإذا صحّ ذلك، وهو صحيح، فإن ترديداته هنا تبطل، ولا يبقى لها حجة، ولكن لعله يذكرها بناءً على فرض أن من نفى قيام الحوادث بالذات، لا ينفيها إلا لأجل بطلان التسلسل، ولكن هذا فرض مخالف للواقع أيضاً، وعلى كل حال، فلنكمل قراءة تحليلاته.

قال: «وإذا لم يمتنع قيام الحوادث به، وأمكن حوادث لا أول لها، أمكن أن يكون العالم موقوفاً على حوادث لا أول لها تقوم به[2]. وحينئذٍ فيلزم بطلان حجتهم على أصلهم، وأصل كل فريق من أهل الملل»[3].

ولكن لا يخفى أن الفلاسفة لم يعارضوا أهل الملل معارضة، ولم يبنوا قولهم بمعارضة أهل الملل على مجرد مقدمة أخذوها بناءً على تسليم هؤلاء بها، بل أقاموا مذهبهم على مقدمات زعموا أنها برهانية، سواء وافقهم في المقدمات أهل الملل أو لم يوافقهم، وابن تيمية يفترض هنا أن حجة الفلاسفة في وجه أهل الملل مبنية على أخذهم مقدمة سلمها هؤلاء، قال: «وأن حجتهم على أهل الملل حجة جدلية، لا علمية، فسلموا منهم مقدمة يوافقونهم عليها، وبنوا

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٣٠.

(٢) أي تقوم هذه الحوادث التي لا أول لها في ذات الله.

(٣) مسألة حدوث العالم، ص١٣٠.

عليها مذهبهم»[1]. وهذا كلام غير صحيح، فالمقدمات التي يبني عليها الفلاسفة مذهبهم هي:

١ - كون الله فاعلاً بالعلة لا بالاختيار، وهذه لا يقول بها المتكلم.

٢ - عدم قيام الحادث بالواجب الوجود، وهذه لم يأخذوها من المتكلم، وإن وافقهم المتكلم عليها، ولكنها من مقتضى مذهبهم بغض النظر عن تسليم المتكلم بها أو عدم تسليمه.

٣- استحالة التسلسل في العلل وفي المواد، وهذه يقول بها الفلسفي، ولا يلاحظ عند قوله بها أن المتكلم يوافقه أو يخالفه.

٤ - تجويز التسلسل في الشروط والصور مع قدم المادة، وهذا أصل من أصول الفلاسفة كما ذكرنا غير مرة.

٥ - الموجود الحادث يتوقف على سبب موجود حادث، وهذه أصيلة عند الفلاسفة.

وهذه المقدمات تنتج عند من سلَّم مذهب الفلاسفة، وليست مقدمات يأخذها الفلسفي مسلمة من المتكلم ليحتج بها عليه كما يقول ابن تيمية، وإن وافقهم المتكلم في بعضها كما أشرناه.

فلنقرأ الآن معاً كلاماً مهماً لابن تيمية حول العلاقة بين هاتين المقدمتين، وأثرهما في الرد على الفلاسفة، قال: «وتلك المقدمة [قيام الحوادث بالذات] فيها نزاع بين أهل الملل:

- فمن منعها لم يكن لهم عليها حجة أصلاً[2].

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٣٠.

(٢) من الغريب أن يقول: إن قيام الحوادث بالذات لا دليل لهم على منعها، وقد سبق ذكر بعض الأدلة التي ناقشناها، ونقدنا اعتراضه عليها من قبل.

- ومن لم يكن مذهبه منعها، أجاب بجواب مركّب[1]، وقال:

إنما قلت بمنع الحوادث، لأني اعتقدت أن ذلك يستلزم حُدوثه، وأن قيام الحوادث به من سمات الحدَث؛ لاعتقادي: أن ما قبل الحوادث لا يخلو منها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها[2][3].

فإن كان القول بـ (حوادث لا أول لها) ممكناً: فأنا مخطئ في سلبي عنه قيام الحوادث به»[4].

فإنها حينئذٍ:

إذا قامت به، لم تدل على حدوثه، ولم تكن سمة لحدوثه.

وأنا إنما نفيتها لاعتقادي أنها سمة لحدوثه[5].

---

(١) هذا التوجيه ينفع لتقرير استدلال الكرامية ومن على شاكلتهم ممن أجازوا قيام الحوادث بالذات، ومنعوها أزلاً أي منعوا التسلسل فيها، أما مذهب الأشاعرة ونحوهم فلا ينفع تقريراً له؛ لأن لهم أدلة أخرى على نفي قيام الحوادث بالذات.

(٢) هذا التعليل غير مستقيم هنا، فإذا كان المذهب المذكور لا يصح إلا للكرامية، فالكرامية يقولون: إن ما قبل الحوادث يجوز أن يخلو عنها أزلاً، وقد ذكر هذا ابن تيمية في كتبه. ومن قال بذلك، لا يعلل مذهبه بما ذكره ابن تيمية هنا، فتأمل.

(٣) من قال ما يتصف بالحوادث لا يخلو منها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث هم الاشاعرة كما تبين. ولكن هؤلاء لا يحصرون أدلة نفي قيام الحوادث بالذات الواجب بنفي التسلسل فقط.

(٤) هذا لا يصح إلا على مذهب من اعتمد في نفي قيام الحوادث بالذات، فقط على استلزامها لـ (حوادث لا أول لها)، وأما من نفى قيام الحوادث بأدلة أخرى، فلا يصح تصوير مذهبَه بهذه الصورة.

(٥) هذا لا يصح كما سبق إلا بناءً على أن هذا القائل لا دليل عنده على نفي قيام الحوادث، إلا استلزامها (حوادث لا أول لها)، وأن هذا من سمة المحدَث، وأهل السنة لا

١- فأنا إما أن أخطئ في قولي باستحالة حلول الحوادث به، وامتناع حوادث لا نهاية لها.

٢- وإما [أن أصيب] [1] في قولي بامتناع (حوادث لا أول لها)، وفي قولي: (باستحالة حلول الحوادث به).

٣- [وإما أن أصيب] في قولي بامتناع (حوادث لا أول لها)، وأخطئ في قولي باستحالة (حلول الحوادث به).

٤- وإما أن أخطئ في قولي باستحالة (حلول الحوادث به)، [وأصيب] في قولي بامتناع (حوادث لا أول لها).

فهذا[2] محال؛ لأن استحالة (حلول الحوادث به) فرع على استحالة (حوادث لا أول لها) [3]. فإذا لم يكن هذا[4] مستحيلاً، لم يكن الأول[5] مستحيلاً بطريق الأولى والأحرى.

يلتزمون بهذا الحصر.

(١) طبعت على الصورة: [وأما إن أصبت]، وتصحيحها كما أثبته، وكذلك الأمر في المواضع اللاحقة، وسوف نصححها ونكتفي بوضع ما نقترحه بين معقوفتين إشارة لذلك.

(٢) (هذا) إشارة للاحتمال الأخير كما هو ظاهر.

(٣) وهذا الحكم بالاستحالة، لا يصح كما نبهنا إلا عند من احتج على منع حلول الحوادث فقط باستحالة حوادث لا أول لها، فإذا أجاز: (حوادث لا أول لها)، لم يبق عنده ما يمنع حلول الحوادث.

(٤) [هذا] أي: حوادث لا أول لها.

(٥) [الأول]: أي حلول الحوادث بذاته.

ولهذا، كان طوائف من أهل الملل من الكرامية وغيرهم[1] يقولون بامتناع (حوادث لا أول لها)، ويجوزون قيام الحوادث به بعد أن لم تكن قائمة به[2].

فليتدبر العاقل هذا الموضع، فإنه يقطع دابر الفلاسفة الدهرية، ويقيم حجة أهل الملل المتبعين للرسل[3].

والاحتمال الأول الذي يذكره هو المذهب الذي يقول به هو، وأما الاحتمال الثاني فهو قول أكثر المتكلمين كما هو ظاهر، والقول الثالث هو قول الكرامية.

وأما أنه يقطع دابر قول الفلاسفة فلا يسلم بمجرد هذا التقسيم، لأن القول الذي يقطع دابرهم ينبغي أن يكون متصفاً بأنه قائم على برهان قاهر، أو على بيان تناقضهم بصورة ظاهرة، وليس عين هذا التقسيم بمنتج لذلك، بل ينبغي اللجوء للأقوال نفسها وللأدلة التي تقوم عليها. أما قول الكرامية فيكاد يجمع الأطراف كلها على فساده وعدم سلامة مقدماته. فلا يبقى إلا قول ابن تيمية وقول المتكلمين، فإذا كان هو يقول بفساد قول المتكلمين، وبضعف حجتهم، فكيف يقوم هذا عليهم، وكان قوله مبنياً على مقدمات يبطلها المتكلم والفلسفيّ معاً، بل يلزمه ما لا يستطيع ابن تيمية نفسه أن يسلم بصحته، فكيف يقال: إن نفس هذا الاستعراض يقطع دابرهم.

---

(١) عرفنا الكرامية، فَمَنْ غيرهم من أهل الملل قال بذلك؟!

(٢) ينبغي ملاحظة أن هذه العقيدة مخالفة لما نصَّ عليه السلف كالإمام أبي جعفر الطحاوي في عقيدته: «لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته»، وقال: «خالق وقبل الخلق.... إلخ».

(٣) مسألة حدوث العالم، ص١٣١.

وهو لم يأت فيما قرّره بمعلومة جديدة سوى التقسيم بناءً على هاتين المقدمتين، والتقسيم معلوم معهود والفرق بين المذاهب متقرر، ولكن حصره ودعواه أن نفي قيام الحوادث مبني على إحالة حوادث لا أول لها يزيد في ضعف ما قرره، ولم يكتف الفلاسفة بإلزام القائلين ببطلان قيام الحوادث للمتكلمين، بل هؤلاء صرحوا بها وأقاموا الأدلة عليها، وكذلك نقول في مسألة حوادث لا أول لها، فهي ليست مجرد تسليم من المتكلم أو إلزام من المتفلسف، بل المتكلم أقام عليها أدلة الإبطال، والمتفلسف أبطل أنواعاً وصوراً من التسلسل حاذر أن يقع فيها صراحة. ولكن ابن تيمية لا يلتفت إلى ذلك كله، يلقي كلامه كأنه مسلمات أو مبرهنات، وفيه ما فيه من اختلال.

يقول ابن تيمية إن المتكلمين استدلوا أولاً على بطلان حوادث لا أول لها، بأن الأكوان والأعراض كلها حادثة، وما لا ينفك منها فهو حادث مثلها[1]. ولكنهم لا يكتفون بذلك بل يقولون ما لا يسبق الحوادث فهو حادث مثلها. وهذا الاستدلال عند المتكلم أحد وجوه بطلان قيام الحوادث بالذات، فإذا أضيف لذلك بطلان تسلسل الحوادث سواء كانت قائمة بالذات أو بغير الذات، كان ذلك دليلاً أيضاً على بطلان تسلسل الحوادث مطلقاً. فوجوه الاستدلال على بطلان قيام الحوادث متعددة.

ولم يكن أحد يقول بأن الحوادث القائمة بالله لا بداية لها أزلاً، ولم يعرف هذا عن أحد من العقلاء المعتبرين في هذه الأبحاث، فأشهر قول معلوم كان للكرامية كما ذكرنا، وهؤلاء يمنعون التسلسل في الأزل للحوادث قائمة بالله وغير قائمة به، باعتراف ابن تيمية، ولذلك لم يهتموا هنا بإبراز بطلان تسلسل الحوادث بصورة خاصة، وإن أبطلوا التسلسل مطلقاً، وبطلانه شامل لهذه الحالة كما لا يخفى على أن الأدلة التي ذكروها إن أبطلت قيام الحوادث بالذات، بطل القول بها سواءً كان ذلك له بداية أم لم يكن لنوعها بداية بل كان أزلياً.

وهو يفرق بين قيام الحوادث بالذات الحادث، وقيام الحوادث بالذات القديم، فيقول: إن نفس قيام الحوادث لا تدل على حدوث الذات، ولكن إذا كانت الذات حادثة فلا شك أن الحوادث التي تقوم بها حادثة بنوعها؛ لأنها لا توجد إلا في الذات، وهذه حادثة، وأما الذات القديم، فيتصور فيه قيام حادث

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٣٢.

قبله حادث وهكذا لا إلى أول، ويمكن تصور ذلك بدون استلزامه حدوث الذات: قال: «ثم كثير من السالكين هذه الطريق اكتفوا بهذه المقدمات[1]، وآخرون تفطنوا لوجه المنع فيها:

وهو أن المحدَث ينقسم إلى شخص ونوع:

فإن المحدث المعين ما لم تنفك عنه فهو محدث مثله، لأن المحدث المعين كان مسبوقاً بالعدم، فما كان مُستلزَماً له لم يتقدم عليه، لامتناع وجود الملزوم دون اللازم، فيكون محدثاً مثله[2].

وأما النوع الذي تحدث آحاده:

فهذا قد قال به طوائف من أهل الملل والفلاسفة، بل من أهل الحديث والسنة[3]: إن كلّ واحد من آحاده مسبوق بآخر إلى غيرنهاية، وأنه إذا قيل: هو حادث فهو بالنظر إلى فرد فرد، وجزء جزء، لا بالنظر إلى النوع، فإن النوع لا

(١) نحو: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث.

(٢) يقلب ابن تيمية الاستدلال هنا، فيستدل على حدوث نوع الأعراض والحوادث القائمة بالشيء، بحدوث نفس هذا الذي تقوم به الأعراض والحوادث، فإذا كان (أ) حادثاً، وقامت به حوادث، فأصل هذه الحوادث حادث؛ لأنه لا قيام لها إلا به، وهو حادث. وطريقة المتكلم عكس ذلك، فهم يتساءلون هل الجسم حادث أصلاً، فيقولون نحن لا نرى حدوث أصله، بل هو مستدل عليه، وأحد الأدلة عليه أنه لا يكون موجوداً إلا وتقوم به الحوادث، فوجوده لا يسبق وجود الحوادث، والحوادث لها بداية، فلوجود الجسم له بداية، ويستحيل على القائل بهذا الاستدلال إلا أن يقول بإحالة حوادث لا أول لها كما هو ظاهر.

(٣) تأمل كيف ينسب هذا القول إلى طوائف من أهل الحديث، وقد مرّ هذا عنه وسيأتي.

يوصف بالحدوث عن عدم، فإنه لم يزل كذلك[1].

وهؤلاء إذا قيل لهم: الحادث ما له أول، والأزل ليس له أول، والجمع بينهما محالٌ.

قالوا: الحادث الذي له أول هو الشخص الحادث.

فأما النوع الذي لم يزل، فإذا قيل: هو حادث، فباعتبار أن أجزاءه متتالية متعاقبة لا باعتبار أنه مسبوق بعدم"[2].

وقال ابن تيمية في ذكر مقالات أهل الإسلام في قيام الحوادث بالذات الإلهية والمقالة الأولى للمتكلمين وقد عرفت، والثانية للكرامية القائلين بحدوث نوع الحوادث، وعبر عن الفريق الثالث فقال: «وقال قوم: بل يجوز عليه في الأزل، وذلك من صفات الكمال، فإنه حيّ، ومن لوازم الحي الحركة، وهو صفة كمال له، والقدرة على ذلك صفة كمال[3]. وكذلك يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء ومتحركاً إذا شاء»[4].

وقال أيضاً: «فإنه إذا أمكن (حوادث لا أول لها) لم تكن مباينة للقديم،

---

(١) يصرح بأن النوع ليس ناشئاً عن عدم، بل لم يزل موجوداً، فنوع الحوادث لا بداية له، وهذا هو القدم النوعي صريحاً يعلن عنه.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص١٣٢، وهذا يعني أن النوع لا بداية له، وهو أزلي.

(٣) لاحظ كيف يقول: إن الحوادث صفة كمال لله، فما ذكره سابقاً: لم لا يجوز صفة لا كمال ولا نقص، مجرد مشاغبة ومغالطة لا قيمة لها، ويقول أيضاً: إن الله هو الذي يقدر على إيجاد صفات الكمال هذه، فهو إذن يقول: إن الله يحدث لنفسه ما يشاء من صفات الكمال منذ الأزل، وهذا معنى أنه متصرف بنفسه أي بخلق صفات الكمال لذاته، وتكميل نفسه وكمالاته!!

(٤) مسألة حدوث العالم، ص١٣٣.

فيجوز أن تقوم بالقديم سبحانه وتعالى (حوادث لا أول لها) إذا كانت ممكنة، وهي لا تستلزم حدوث ما قامت به»[1].

وذكر الأقوال الثلاثة للمتكلمين والكرامية، وقوله الذي ينسبه لطوائف من أهل الحديث في قيام الحوادث، وحوادث لا أول لها، وقال: «وإذا كان كلاهما صواباً[2] فقيام الحوادث به أظهر من جواز تسلسلها. فإن جواز تسلسلها يستلزم قيامها به من غير عكس. ولهذا كان في الكتب الإلهية والأخبار النبوية: مِنْ وصفه بالاستواء والنزول والمجيء والإتيان وأنه سيُرى، وإذا أراد أمراً، ما لا يكاد يحصى، بل وليس فيها ما يدل على امتناع قيام الحوادث به، كما أنه ليس في النصوص ما يدل على امتناع التسلسل في الحوادث في الشروط، بل ولا على وقوعه، إلا بطريق الاستنباط واللزوم[3].

فتسلسل الحوادث في الذات الإلهية ليس هناك في الشريعة والنصوص ما يدل عليه صراحة وبصورة واضحة، بل الذي يقول به، كابن تيمية يقول به بطريق الاستنباط.

وقال ابن تيمية إلزاماً وردًّا على المتفلسفة: «إن الكلام في ذلك الحادث[4] إذا كان كالكلام في العالم، لزم أنه لا يحدث حتى يحدث عن الذات أمرٌ ما: إما قائم بها، وإما مباين لها.

ثم القول في هذا الحادث، كالقول في الذي حدث قبله، وإن كان قبله في

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٣٦.

(٢) أي قيام الحوادث بالذات، وكون هذه الحوادث لا أول لها، كلاهما صواب.

(٣) مسألة حدوث العالم، ص١٣٧.

(٤) فسره ابن تيمية بأنه الحادث على أي وجه كان، انظر ص١٤١.

أن أول النظر لا يحدث ذلك الحادث حتى يحدث عن الذات أمرٌ ما: إما مباين لها، وإما قائم بها، وهلم جرا.

فهذا هو موجب ما ذكرته من الحجة ومقتضاه، لكن لم تبين انتفاء هذا اللازم»[١]، ثم قال: «فإن قال: إنما قلت هذا؛ لأني وضعت في التقدير ذاتاً لا يحدث عنها أمر ما، ذاتاً معطلة عن الفعل.

قلنا: نعم، فيكون موجب الحجة، أن الذات لا تنفك عن حادث ما، إما فيها، وإما منفصلاً عنها.

فهذا موجب حجتك، وهذا لا يستلزم قدم هذا العالم، بل ولا قدم شيء من سوى العالم»[٢].

فها هو يصرح أن الشرط في إحداث الله لشيء متصل، هو إحداث شيء متصل بذاته، ويقول: إن الذات لا تنفك عن حادث ما متصل أو منفصل، والمنفصل كما اتضح لا يحدث إلا بحادث متصل.

وقال أيضاً: "فإن كانت حجتك صحيحة، لزم صحة أحد قولي أهل الملك أنه محدِثٌ بحوادث تحدث في ذاته: إما متسلسلة إن أمكن (حوادث لا أول لها)، وإما منقطعة إن امتنع ذلك.

ثم على هذا القول: إذا قلت بالحوادث في ذاته لا بد لها من سبب.

قيل لك: لكل حادث حادث قبله إلى غير نهاية، وتسلسلت الحوادث.

فيلزم صحة قول إحدى الطائفتين على كل تقدير؛ لأن التسلسل إن كان

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٤٢.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص١٤٢.

جائزاً، صحّ قول هذه الطائفة[1]، لا سيما ومنهم من يصفه بأنه لم يزل متحركاً متكلماً إذا شاء من أهل الملل.

وهذا هو القول الذي يذكره أكثر أهل الحديث عن سلف أهل الملل وأئمتهم، وأهل الاتباع منهم للأنبياء الثابتين على ما دلت عليه نصوص الكتب المنزلة من السماء»[2].

إن قول الأنبياء هو: أن الله لا يفعل المحدثات المنفصلة إلا بإحداث حادث قائم في ذاته يكون سبباً أو شرطاً لوجود المخلوق المتصل، وأن الحوادث القائمة بالذات لا أول لها، وهي متسلسلة، وهذا كله قول الأنبياء عليهم السلام، وهو ما دلت عليه نصوص الكتب المنزلة من السماء، يعني دلالات ظاهرة إما قاطعة أو راجحة.

ولا يكتفي بعزو هذا القول إلى نبيٍّ واحد، بل ينسبه لجميع الأنبياء عليهم السلام، كما يقول: إن نصوص الأنبياء جميعهم تدلّ على ذلك، يعني جميع الكتب المنزلة تدل على ذلك، ومنها التوراة والإنجيل الموجودان بين أيدينا، وهما محرفان، زيادة ونقصاً وتصرفاً، ومن أعظم المسائل التي غلط فيها اليهود والنصارى مسائل الألوهية كالتثليث والتشبيه ونسبة ما لا يجوز لله، إلى غير ذلك، ولكنا نرى ابن تيمية يضعها في صفٍّ واحد مع القرآن الكريم هنا.

ولكن هذه الحوادث القائمة بذات القديم المتصلة به، هل يمكن أن يفرض القديم بدون هذه الحوادث القائمة، أم إنها لازمة لذاته، إذا كان

---

(١) أي الطائفة التي تقول بتسلسل الحوادث لا إلى أول في ذات الله، وأن هذه الحوادث شرط خلق المخلوقات المنفصلة عن الذات.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص١٤٤.

الاحتمال الأول جائزاً عقلاً، فمعنى ذلك أن أصل النوع جائز، وهو ذو بداية، فلا يصح أن يقال إنه أزلي لا بداية له كما يدعي ابن تيمية؛ وذلك لأن كل جائز متوقف على إرادة سابقة له، وهذا بعيد التصور مع قوله بأن الإرادة حادثة، ولذلك يوجد عسر في مجرد تصور مذهبه لقوله بتسلسل الإرادات في الذات القديم، ومذهب الكرامية في هذه النقطة أقرب تصوراً لقولهم بالمشيئة القديمة والإرادات الحديثة.

وإذا كانت الحوادث القائمة من لوازم الذات، فمعنى ذلك لا يمكن فرض الذات إلا ملازمة لحوادث قائمة بها، وهذا من لوازمها الذاتية، وفي كلام ابن تيمية ما يشي بهذا المذهب الخطير.

فهو يقول مصيباً إن الحادث لا يكون شرطاً للقديم، فإذا كان العالم قديماً، فيستحيل كونه موقوفاً على أمرٍ حادث بعد أن لم يكن(1).

ثم يقول في مناقشته للفلاسفة الذين يجيزون قيام الحوادث بالذات: «فإن قيل: إذا جاز أن يقارن قدم العالم حوادث في العالم، جاز أن يقارنه حوادث في الفاعل قبل، إلا أن الحوادث في المعلول(2)، توجب كون المحدث شرطاً في وجود القديم أو سبباً له(3)، وهذا معقول، أما كون المحدث شرطاً في وجود القديم أو سبباً له فهذا ممتنع، فيمتنع مع كون العالم قديماً عن علة قديمة، أن يلزم العلة أمرٌ حادث(4)، لتضمنه توقف القديم على المحدَث؛ لأنه متى

---

(1) مسألة حدوث العالم، ص١٤٦.

(2) أي: العالم.

(3) أي: تكون الحوادث القائمة بالذات القديم شرطاً في وجود العالم أو سبباً له.

(4) أي: أمرٌ حادث واحد بعينه، يقوم بالله (العلة) ويكون سبباً لوجود القديم (العالم).

توقف عن العلة، توقف مع لوازمها، ومحالٌ أن يقوم بها حادث ليس من لوازمها؛ لأن ما لم تتم علة حدوثه لم يحدث، فما قام بها من الحوادث كان لازماً، وما كان لازماً كان من تمام العلة ومن شروط المعلول، فيكون المعلول القديم موقوفاً على حادث، وهذا ممتنع»[1].

وتلاحظ أن كل ما ذكره هنا، وعدَّه كما سترى بحثاً دقيقاً، موقوف على قوله في أول الكلام: «إذا جاز أن يقارن قدم العالم حوادث في العالم، جاز أن يقارنه حوادث في الفاعل قبل». يعني: «إذا جاز الحوادث في العالم القديم، على قول الفلاسفة، جاز الحوادث في الفاعل (الله) القديم!! ولا أدري ما هو وجه التلازم والمقايسة، هل هو القدم في الاثنين؟! ولكن الفلاسفة لا يقولون إن القدم هو سبب صحة الحوادث في العالم لكي تصح هذه المقايسة! وذلك لأن القدم ناشئ عن علة، والقديم هنا الهيولي، وتلازمها الصور لقدم دوران الفلك؛ لكونه مدوراً متحركاً على نفسه حركة وضعية، ويقررون أنها حركة اختيارية، وهذا كله محال عندهم في واجب الوجود، فأساس المقايسة عندهم غير مسلم ولا مسوَّغ كما هو واضح.

ولا أدري ما وجه دقة هذا البحث إلا أن يقول لهم: إذا جازت الحوادث في العالم القديم عندكم، فتجوز الحوادث في الفاعل (الذات) القديم عندنا، وهكذا، ولكن هذا لا دقة فيه إلا أنه يبني مذهبه في الله على وزان مذهبهم في العالم! فما وجه الدقة في ذلك؟ وكان ينبغي أن يقول: ما دمتم تجيزون أصل حلول الحوادث في الفاعل، فيلزمكم تجويز مقارنته دائماً بالحوادث، ولا يتوقف بيانه على المقايسة مع العالم، إلا للتقريب.

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٤٦.

قال بعد ذلك: «وهذا بحث دقيق يتقرر به: أن القول بقدم العالم يناقض القول بقدمه، ويستلزم عدم قدمه، فيكون قدمه مستلزماً الجمع بين النقيضين، فلا يكون قديماً»[1].

إذن ابن تيمية يريد أن يلزمهم بأن قولهم بقدم العالم يستلزم التناقض، فهو باطل، فلنقرأ كيفية إلزامه إياهم بذلك.

قال: «لأنه إذا كان قديماً لزم أن تكون علته قديمة، وإذا كانت قديمة، لزمها معلولها، فلا يحدث عنها شيء إلا بحدوث حادث فيها أو منها»[2]. وحدوث حادث فيها أو منها، مستلزم أن لا تكون علة تامة لذلك الحادث قبل حدوثه[3]، وإذا تمت عند حدوثه، فلا بُدَّ لتمامها من علة، وذلك لا يمكن إلا بحوادث في ذاتها لا نهاية لها[4].

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٢٧.

(٢) يعني علة العالم إذا كانت قديمة فلا ينشأ عنها شيء إلا بأن يحدث فيها هي شيء يكون علة للحادث المفترض، ولكن من المعلوم أن الفلاسفة يقولون: فعل الواجب واحد قديم، ولكن لأن المعلول ذو حركات وجهات تتنوع عنه الحوادث لأجل اختلاف قابليات المادة، فلا يلتزمون حدوث شيء حادث في العلة لحدوث المعلول، بل يقولون: يكفي وجوب كون المعلول ذا مواضع واختلافات لتكون هذه شروطاً لحدوث حوادث فيه، فما قاله ابن تيمية لا يلزم.

(٣) وذلك لأنه افترض أنه لا يحدث حادث منفصل عنها إلا بشروط حدوث حادث متصل بالعلة، وهذا لا يلزمهم؛ لأنهم يكتفون في ذلك بتغير حركات العالم ومواضعه التي هي شروط حدوث صور العالم.

(٤) من الملاحظ هنا أن ابن تيمية يرسم معالم مذهبه هو في الفاعل القديم، ولا يقرر حقيقة ما يلزم الفلاسفة إلا على حسب وهمه أنه يلزمهم، وإلا فما يبينه هو في الحقيقة أليق بمذهبه.

ومع حوادث في ذاته لا نهاية لها، يمتنع أن يكون المعلول قديماً؛ لأن القديم لا يكون الحادث علة له، ولا تمام علة له، كما أن الواجب لا يكون الممكن علة له ولا تمام علة.

فالقول بجواز حدوث الحوادث بذاته، يستلزم بطلان فساد حجة القائلين بقدم العالم، ويستلزم دليلاً ثانياً على امتناع قدمه»[1].

والتدقيق أن يقول: إن من أجاز من الفلاسفة قيام الحوادث بذات الله، لزمه بناءً على مذهبه بطلان قوله بقدم العالم إن كان يقول به. ولا يصح أن يطلق القول كما أطلق. ولكن لهؤلاء أن يقولوا تخلصاً من هذا الإلزام: إن هذا لا يلزمنا القول به ولا يلزمنا الاعتراف بفساد مذهبنا؛ لأنا نقول: أصل مادة العالم لازم لزوماً ذاتياً عن ذات الواجب بلا توقف الحوادث، ثم حركات العالم وصوره وأشكاله الحادثة لازمة عن الحوادث القائمة بالواجب، فلا يلزمنا إذن تناقض في الجمع بين قولنا بجواز حلول الحوادث بالذات وبين قولنا بقدم أصل مادة العالم، مع حدوث صورها.

فمن أين يرد عليهم ابن تيمية هنا وكيف يلزمهم بفساد مذهبهم؟ وما هو وجه الدقة في هذا البحث؟

كما قلنا: يبدو أن ابن تيمية لا يرسم شيئاً إلا معالم مذهبه هو في الذات الواجب، ويبين لنا كيف يتصور صدور العالم المحدَث عن الذات القديم، بأنه لا يتم إلا بحدوث حوادث في القديم، وكون هذه الحوادث لا أول لها.

ولذلك يقول: بعدما مرّ: «لكن قد يقال: إذا جاز أن تلزم ذاته حوادث

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٤٧.

تقوم به، جاز أن تلزمها حوادث منفصلة عنه وأولى، ولكن الكلام في هذا له تحقيق ليس هذا موضعه»[1].

وقد يتساءل القارئ: لم قرر ابن تيمية هذا المعنى الأخير في هذا الموضع بالذات؟

تتضح الفائدة لما قرره هنا بأن نستذكر أن حقيقة مذهب ابن تيمية ليس فقط أن هذا العالم حادث، بل أيضاً أن هذا العالم قد سبقه عالم آخر وحادث آخر منفصل عن الذات، وهكذا بلا أول، فإنه يقول بالتسلسل في الحوادث بالذات القديم، والعوالم والمخلوقات المتصلة عن الذات بحسب تعبيره، ولكن الإلزام الذي يظن أنه ألزم به الفلاسفة القائلين بإمكان حدوث حوادث في الواجب، لا ينتج بحسب ما قرره قبل، إلا حدوث العالم، فلا ينتج تسلسل العوالم المنفصلة إلا بهذا التنبيه الذي يقرره ابن تيمية أخيراً.

ولو كان ابن تيمية يتكلم عن واجب وجود ليس علة للحوادث القائمة به، من كل وجه، لما أنتج قوله إلا إمكان مقارنته بحوادث منفصلة إمكاناً محضاً، ولكنه لما كان يتكلم عن علة موجبة لكل لوازمها بلا اختيار، لزم هنا أن تستلزم لذاتها حوادث تكون عللاً لموجودات منفصلة في كل آن من آنات الزمان؛ ولذلك قال في نهاية عبارته الأخيرة: (وأولى) فالأولوية تشير هنا إلى أن من جملة ما تستلزمه ذات الواجب من حوادث قائمة بذاته: قدرات حادثة بعضها قبل بعض وكل واحدة تستلزم موجوداً منفصلاً عن الذات في الخارج، وهذا ينبغي أن يكون الواجب الحصول أزلاً وأبداً، وهو معنى الأولوية هنا؛ لأن السؤال يرد على من يقول: إذا جوزت حدوث قدرة حادثة في لحظة ما،

---

(١) مسألة حدوث العالم، ص١٤٧.

تكون سبباً في وجود مخلوق حادث منفصل، فيلزم تجويز قدرة حادثة قبلها بالذات وهكذا إلا إلى أول، بحيث تكون كل واحدة منها موجبة لحادث منفصل، وهذا هو التسلسل النوعي في العالم.

وبهذا يتضح ما ذكرنا من أن ابن تيمية إنما يبني مذهبه هنا، ولا يقوم فقط بمعارضة الفلاسفة القائلين بجواز حلول الحوادث بالذات الواجب، وبالتالي فهل يكون عنده وجود العوالم المتسلسلة بالنوع لازماً ذاتياً من لوازم العلة القديمة؟

والسؤال الذي وضعناه محتوم عند دراسة مذهبه، خصوصاً عندما نستحضر أنه لا يقول بإرادة قديمة، تنشأ عنها إرادة حادثة، ولو كان يقول بها بالإضافة للإرادة الحادثة القائمة بالذات، لتناقض هنا مع جميع ما عارض به المتكلمين؛ لأنه كيف يعارضهم فيما قرروه وهو يقول بمثله في الذات، فإذا كان يقول بإرادات حادثة صادرة عن إرادة واحدة قديمة، ويلزمه تجويز صدور الحادث عن القديم مباشرة، وهذا هو أصل ما عارَضَ به المتكلمين كما نبهنا غير مرة، فيتناقض مذهبه ويسقط بالكلية.

وإذا استحال أن يقول بإرادة قديمة هي منشأ الإرادات الحادثة، لزمه القول بالإرادات الحادثة واحدة قبل الأخرى لا إلى بداية، ولا إلى نهاية، وهذه الإرادات ناشئة عن الذات القديم بلا واسطة، فيلزمه أن تكون الذات علة كافية تستلزم تلك الإرادات الحادثة القديمة بالنوع شيئاً وراء شيء كما اتضح، ويلزم أن يستحيل غير ذلك التصوُّر –بناءً على مذهبه– ليوضح كيف يكون الله فاعلاً بالاختيار!

وعليه؛ فإن كون الله فاعلاً بالاختيار، مرجعه إلى قيام الإرادة الحادثة

بالذات، وهذه الإرادة الحادثة إلى إرادة سابقة حادثة وهكذا، لا إلى بداية، أو تكون هذه الإرادات كلها ناشئة عن الذات القديم، ولكن نشأتها مباشرة عن الذات القديم يستلزم صدور الحادث عن القديم بلا واسطة سبب حادث وهو باطل عنده؛ ولذلك ينبغي أن يقول إنها ناشئة عن إرادات حادثة سابقة، أو أن هذه الإرادة السابقة شرط في وجود التالية، والعلة هي الذات القديم.

وعلى كل الاحتمالات يلزمه إما التناقض، أو القول بالموجب غير المختار؛ لأنه لا معنى للموجب إلا أن هذا الفعل الذي صدر، لا يمكن إلا أن يصدر، ولا يتحقق ذلك بهذا النظام المسبوك من علة ومعلول، أو شرط ومشروط، بلا اختيار حقيقي.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يعسر كما قلنا غير مرة تصوير مفهوم الاختيار، بل تحقيقه وتقريره على وجه صحيح مقبول، بناءً على الأسس التي يقترحها.

وهكذا نرى نحن أن مآل مذهبه يؤول إلى مذهب الفلاسفة، غاية الأمر أنه بدل أن يقول: إن الحركات الفلكية هي شروط ومعدات لوجود الصورة الحادثة كما يقول الفلاسفة، يقول: إن الإرادات والأفعال الحادثة بالذات هي السبب في ذلك.

وكما يقول الفلاسفة بوجوب قدم مادة هذا العالم، مع تبدل الصور، فإنه يقول بوجوب وجود نوع العالم، مع تغير مادته وصورته.

وبدلاً من أن يقول إن هذا العالم وحركات الفلك كمال من الله غير قائم به، ولا تحل حوادث بالواجب، كما يقول الفلاسفة، قال: إن هذه الأفعال والحركات كمالات حالة بالله، ينشأ بموجبها هذا العالم المشاهد.

وهكذا نرى هناك توافقاً كبيراً بين نتائج الصورة الكلية وفي كثير من التفاصيل بين المذهبين والطريقتين، مع وجود الاختلاف في ظواهر المذهبين ودعاوى أتباعهما.

ولذلك فإنني أرى أن ابن تيمية لم يوفق في كثير مما حاوله، فلم يحسن إلزام الفلاسفة، بل قام بالتزام الدليل، والتزام كثير من المقدمات التي بنوه عليها، وخالفهم في بعض النتائج التي اتضح أنها غير جوهرية في حقيقة الأمر.

كما نرى أن ردَّه على أدلة المتكلمين في إحالة قيام الحوادث بالذات، ردود باهتة، بل إنه قام بالتزام كثير من الشناعات التي أظهرتها تقريرات العلماء مثل الرازي وغيره.

وفضلاً عن ذلك، فقد وقع في خبط كبير في تحرير المذاهب، ونسبتها والمبالغات التي يحسنها كثيراً في كتبه، كما يدَّعي في كتبه أنه يقرر مذاهب السلف وأقوال الأنبياء عليهم السلام ونصوص الشرائع، وقد رأينا أنه يعترف في بعض المواضع بأن ما يقرره هو نتيجة نظر خاصٍّ به، وليس مجرد نصوص وأخبار عن الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

وندعو الله أن نكون من الموفقين

وأن يغفر لنا ذنبنا ويحسن خاتمتنا

سعيد فودة

٢٠١٤/١٠/٢٨

فهرست المحتويات

***